Religiös-sittliche Gegenwartsfragen

von

D. Erich Schaeder

Leipzig
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlg.

11.28.14.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BT 15 .S342 1911
Schaeder, Erich, 1861-1936.
Religi os-sittliche
Gegenwartsfragen

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Theocentrische Theologie.

Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre

von

Professor D. E. Schäder.

Erster, geschichtlicher Teil.

M. 4.—, geb. M. 4.80.

Inhalt: Einführung. — Schleiermacher. — Die Erlanger Theologie (Hofmann und Frank). — Seeberg und Grützmacher. — Der Biblizismus (Cremer und Kähler). — Ihmels. — Ritschl. — Herrmann. — Jul. Kaftan, Häring, Th. Kaftan. — Die religionswissenschaftliche Theologie. — Schluß.

Bd. II ist in Vorbereitung.

Auszug der eingegangenen Besprechungen:

Hannoversche Pastoralkorresp.: Theologie, Wissenschaft vom biblischen Christentum, ist wesentlich Lehre von Gott, nicht Lehre vom Menschen. Die neuere Theologie seit Schleiermacher — von der älteren ist hier nicht die Rede — verfährt umgekehrt, ist Lehre vom Menschen, ist authropocentrisch, wodurch sich niemals die volle Gotteslehre ergibt, was vielmehr eine Verkleinerung Gottes bedeutet. In feiner Ausführung und treffender, völlig sachgemäßer, anerkennender wie tadelnder Kritik weist Verf. dies an den Hauptvertretern der verschiedenen theologischen Richtungen nach, wie an Schleiermacher so an den Erlangern (Erfahrungstheologie), zu denen im letzten Grunde auch Seeberg und Grützmacher gehören, an den Biblizisten (Cremer, Kähler), ja selbst an Ihmels; erst recht an Ritschl, Herrmann, Jul. u. Th. Kaftan wie Häring, am meisten an der religionswissenschaftlichen Schule. Wenn auch unter dem genannten bestimmten Gesichtspunkt, so dürfte dies Buch doch als eine Geschichte der neueren Theologie bezeichnet werden dürfen und als eine treffende Ergänzung des Frank-Grützmacherschen Werkes. Und schwerlich dürfte verkannt werden, daß die Gedanken des Verfassers durchaus biblisch sind. Wer dem Verf. bis dahin gefolgt ist, wird mit gespannter Freude dem hoffentlich bald erscheinenden zweiten Teile entgegensehen, der den positiven Entwurf der theocentrischen Theologie bringen soll.

Kons.-Rat Lic. Dr. **Simon** im **Reichsboten:** Wir müssen Schäders Buch jedem Theologen, der über die Schranken der alltäglichen Praxis hinausblickt und die Entwicklung der heutigen Theologie verfolgen will, angelegentlichst empfehlen. Es bietet nebenbei eine Geschichte der neueren Theologie, die durch die Konzentrierung um einen Hauptgedanken wohl beschränkt, aber um so interessanter gestaltet wird. Verfasser besitzt eine erfreuliche, leider in unserer heutigen Theologie nicht gerade häufig zu findende Darstellungsgabe. Kurz, klar und treffend ist die Form, reich der Inhalt. Das Buch gehört zu denen, die man nicht bloß einmal liest.

Rhein. Pfarrerblatt: Verfasser führt den Leser mit der kundigen Hand des erfahrenen Meisters durch die Geschichte der neueren Dogmatik hindurch. Bei all den hervorragenden Dogmatikern versteht er, die charakteristischen Züge

klarzulegen, ihre Vorzüge zu würdigen, aber auch überall die Umbiegung in die anthropocentrische Theologie aufzudecken, um nun mit allem Nachdruck die Forderung einer völlig theocentrischen Theologie zu erheben. Ich habe seit langem kein theologisches Buch gelesen, das mich in solchem Maße bis zur letzten Seite gefesselt hat. Gespannt warten wir auf das Erscheinen des zweiten, positiv entwickelnden Teils der Untersuchung.

Prof. D. **Stellhorn** in **Theologische Zeitblätter:** Eine vorzügliche Arbeit, gründlich und tief, und doch auch durchsichtig und klar, objektiv und sachlich und doch auch ernst und innerlich. Sie ist in Hinsicht auf den im Titel angedeuteten Gesichtspunkt, gewiß dem vornehmsten in der Theologie, ein vortrefflicher Führer durch die Theologie der letzten hundert Jahre. Wir teilen hier zum besseren Verständnis das „Vorwort" mit: . . .

Pfarrer **Würth** im **Korrespondenzblatt für Baden:** Dieser erste Teil des Werkes behandelt den anthropocentrischen Zug in der dogmatischen Theologie seit Schleiermacher. Der Verfasser deckt diese Einseitigkeit und diesen Mangel auf an Schleiermacher, den Erlangern: Hofmann und Frank, auch an Seeberg und Grützmacher, Cremer und Kähler. Interessant und einfach ist z. B. die Charakteristik: „Das letzte, maßgebende Wort hat bei Schleiermacher das fromme Selbstgefühl; bei den Erlangern das christliche oder neue Ich; bei Cremer das Gewissenszeugnis. So wandeln sich die letzten Daten, bei denen die Dogmatik Posto faßt." Natürlich werden auch die anderen Theologen: Ritschl, Harnack usw., zuletzt die religionswissenschaftliche Schule behandelt und hier aufgezeigt, wie hier der Glaube viel zu sehr oder oft nur Selbsterlebnis und nicht Erlebnis Gottes. Das Buch ist sehr klar geschrieben und leistet allen denen einen vorzüglichen Dienst, welche über die Theologie seit Schleiermacher in ihrem letzten und Kardinalpunkt orientiert sein wollen. Möchten recht viele Theologen zu diesem Werk greifen.

Magazin f. Evang. Theologie u. Kirche: Das ist ein hochbedeutsames Werk, das wir allen unsern Lesern, die sich für gründliche Theologie interessieren, dringend anempfehlen zu ernstem Studium.

Bad. Pfarrvereinsblätter: Zweck und Inhalt des Buches ist gekennzeichnet durch den Satz der Vorrede: „der hier vorliegende 1. Teil der Untersuchung geht den Wegen nach, auf denen in der schleiermacherschen und nachschleiermacherschen Theologie durch eine mehr oder weniger durchgeführte Versetzung des Menschen in das Zentrum der theol. Betrachtung eine Verkürzung der Wahrheit Gottes erreicht werde", und dementsprechend zeigt er die anthropocentrischen Momente in der Theologie bei Schleiermacher, Hofmann, Frank, Seeberg, Grützmacher, Cremer, Kähler, Ihmels, Ritschl, Herrmann, J. u. Th. Kaftan, Häring und den Religionswissenschaftlern. Wer den ersten Teil durchstudiert hat, wird dem zweiten — positiv entwickelnden — gewiß mit großem Interesse entgegensehen und viel von ihm erwarten.

Mitteilungen zur Förderung einer deutschen Christl. Studentenbewegung: Ich kann gar nicht beschreiben, wie ich mich über diese ärztliche Diagnose gefreut habe. „Gott alles in allem", so heiße es auch bei uns, zu einer Zeit, die wieder gewaltig am Turmbau zu Babel schafft. Mit großer Spannung erwarten wir den zweiten Teil des Buches.

Literar. Mitteilungen: Im einzelnen bietet er eine meist zutreffende Beleuchtung erst der Erlanger Theologie und ihrer Ausläufer, dann der biblizistischen, der Ritschlschen und endlich der religionswissenschaftlichen Schule. Hier finden wir erwägenswerte Bemerkungen über Religions- und Glaubenspsychologie (S. 19, 72 ff.), über das einseitig Soteriologische von Luther bis Kähler (S. 90, 100—115), dessen Theologie sonst im Prinzip „etwas Normales und Vorbildliches" habe (S. 90). So liefert Schäder einen wirklich empfehlenswerten Abriß zur Geschichte neuester Dogmatik; sein eigener systematischer Beitrag zu ihr wird, wie bemerkt, mit dem 2. Teil seiner Arbeit abzuwarten sein.

Religiös-sittliche

Gegenwartsfragen.

Vorträge

von

D. Erich Schaeder,
Professor der Theologie in Kiel.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1911.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Wer die Reihe der hier vereinigten Vorträge übersieht, wird finden, daß sie sämtlich in die gegenwärtige Erörterung entscheidender, religiös-sittlicher Fragen eingreifen. Sie tun das in einer Weise, die sich an das Interesse und Verständnis nicht nur theologischer Fachgenossen, sondern weiterer Kreise wendet. M. E. gehört es trotz aller Schwierigkeit und Vielseitigkeit der Kämpfe, die uns Vertretern der Theologie heute auferlegt sind, zu den erfreulichen und verheißungsvollen Symptomen unserer Lage, daß wir, unbeschadet der Strenge und Eigenart unserer spezifisch wissenschaftlichen Arbeit, doch zugleich in viel umfassenderer Weise als früher Lehrer der Kirche und des Volkes geworden sind. Wir müssen im Interesse der Geltung und Verbreitung des Evangeliums oder der religiös-sittlichen Wahrheit an diese Aufgabe willig und zielbewußt herantreten. Im übrigen wird jeder Kenner theologischer Arbeit dieser Sammlung von Vorträgen ohne weiteres anmerken, daß sich in ihr eine bestimmte Theologie ausspricht. Sie versucht lediglich, in der Sprache und in den Gedankenformen des allgemeinen Lebens aufzutreten. Aber im letzten Grunde will hier alles rechtverstanden theologisch sein, d. h. Ausdruck gültiger, verbindlicher und befreiender Gotteswahrheit.

Der Jesusfrage gelten die beiden ersten Vorträge. Sie behandeln die königliche Einzigartigkeit Jesu und sein königliches Ziel. Der dritte greift in das heute brennende Problem der Stellung des Christen zur Natur. Der vierte will die, lange Zeit hindurch ungebührlich übersehene, Bedeutung der Phantasie für das persön-

liche Christenleben betonen und beleuchten. Dabei wird ein innerer Zusammenhang des dritten und des vierten Vortrages leicht eindrücklich werden. Dann tritt Björnson als ein charakteristischer, künstlerisch-phantasievoller Typus spezifisch „moderner" Bestrebungen in bezug auf Religion und Sittlichkeit auf. Die Vorträge 6—8 gelten in verschiedenartigen Wendungen der Kirchenfrage, die, wie jeder Kenner der christlichen Gegenwart weiß, in einem Stadium allseitigster, entscheidender Erörterung steht. Im neunten Vortrage wird die moderne Forderung religiösen Fortschritts, wie sie auf dem Berliner Religionskongreß vom Jahre 1910 durch eine Reihe maßgebender Vertreter erhoben wurde, von dem evangelischen Kernpunkt der Erlösung aus beurteilt. Dieser Vortrag will die eigentümliche, abwärts führende Entwicklung jener Fortschrittstendenzen beleuchten. Endlich äußert sich der zehnte Vortrag über eine besondere, durch unsere allgemeine und theologisch-kirchliche Zeitlage gebotene, Vorwärtsbewegung der theologischen Arbeit.

Mehrere der hier vereinigten Arbeiten sind bereits früher im Druck erschienen. Das freundliche Entgegenkommen der Herren Verleger hat es ermöglicht, sie, vielerseits geäußerten Wünschen folgend, diesem Buche einzuverleiben. Die beiden ersten Vorträge stammen aus der Sammlung: Jesus Christus für unsere Zeit (Hamburg, G. Schloeßmanns Verlagsbuchhandlung 1907); der dritte ist in einer Sammlung, betitelt: Natur und Christentum (Berlin, Zillessen 1907) erschienen, der achte als 17. Heft der „Vorträge und Abhandlungen in zwangloser Folge" aus dem Verlage der Wuppertaler Traktatgesellschaft 1910.

Kiel, 1. April 1911.

E. Schaeder.

Inhalt.

	Seite
Jesus und die großen Männer. Vortrag gehalten in Hamburg 1907	1
Was wollte Jesus? Vortrag gehalten in Hamburg 1907	22
Der Christ und die Natur. Vortrag gehalten in Berlin 1906 . .	43
Christentum und Phantasie. Vortrag gehalten in Schleswig 1908.	66
Björnson in religiös-sittlicher Beleuchtung. Vortrag gehalten in Kiel 1911	86
Evangelisch und Katholisch. Vortrag gehalten in Altona 1911. .	105
Unsere Aufgaben im Blick auf die drohende Krisis in unserer Kirche. Vortrag gehalten in Barmen 1909	126
Heiliger Geist und Kirche. Vortrag gehalten in Barmen 1910 . .	153
Der religiöse Fortschritt und die Erlösung durch Christus. Vortrag gehalten in Berlin 1911	176
Die Notwendigkeit einer theozentrischen Theologie. Vortrag gehalten in Düsseldorf 1910	199

1. Jesus und die großen Männer.

Wenn heute von den großen Männern der Weltgeschichte gesprochen wird, dann bedeutet das für alle die unter uns, welche die Geschichte nicht nur oberflächlich übersehen, sondern in ihre treibenden Kräfte und Gesetze eindringen möchten, eine sehr bestimmte Grundauffassung vom Wesen aller Geschichte. Nach dieser Auffassung machen nicht die großen Massen mit ihren Trieben oder mit ihren Bedürfnissen, z. B. den wirtschaftlichen, die Geschichte. Die Geschichte erscheint hier nicht als das Gebilde gärender, drängender Volksinstinkte. Sie wird nicht demokratisch vorgestellt. Hinter der Rede von den großen Männern steht ein prinzipiell aristokratisches Geschichtsbild. Nach ihm kommt Bewegung, Anstoß, Fortschritt durch überragende geistige Heroen in die Geschichte der Völker und der Menschheit. Die große Masse wird hier durch geborene Führer, die mit selbsteigenen, neuen Ideen und Idealen unter sie treten, in Bewegung gesetzt. Geschichte, d. h. Taten, die auf Verwirklichung bestimmter, umfassender Ideale gerichtet sind, gäbe es nicht, wenn nicht die großen Männer wären, in deren Seele diese Ideale lichthell und anlockend auftauchen und die befähigt sind, die Masse um die Fahne eines Ideals oder eines großen geschichtlichen Zweckes zu scharen und zu organisieren. Die Betrachtung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der großen Männer steht im strikten Gegensatz gegen die Tendenzen des demokratischen Sozialismus von heute. Er predigt die Führerrolle der Masse in der Geschichte. Hat die große Masse Leiter, welche für

sie tonangebend sind, so hat sie sich diese Leiter gegeben, ihre Ideen und Triebe sind es, von welchen diese Leiter erfüllt sind, und nur so lange bleibt sie unter deren Leitung, wie diese das Sprachrohr der Masse sind. Das Volk erscheint hier durchaus als der Souverän der Geschichte. Aber der Gesichtspunkt der großen Männer bedeutet die direkte Absetzung dieses Souveräns. Ihm zufolge hat die Masse ihre geborenen, gegebenen Herren und Führer über sich. Angeborene, ursprüngliche Geisteskraft, Genie, machen in den verschiedenen Epochen der Geschichte einzelne Männer zu gewiesenen Leitern der großen Menge. Und die Geschichte läuft richtig, die jeweilige Epoche erfüllt ihre besondere geschichtliche Aufgabe, z. B. die Epoche von 1861 bis 1871 ihre Aufgabe der Einigung Deutschlands, wenn die Masse den tatsächlich zu ihrer Leitung befähigten und darum berufenen Großen, hier Bismarck, folgt. Sie läuft konträr, sie gerät in den Sumpf und in endlose Wirrsale, wenn der geborene Führer allein bleibt, wenn er seine Kraft wirkungslos verzehrt oder verpufft und die Masse steuerlos ihren dumpfen und widerstreitenden Trieben folgt. — Die Betrachtung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der großen Männer geht in Deutschland auf Goethe zurück. Der Freund und Jünger Goethes, Carlyle, hat sie, man kann wohl sagen: im europäischen Denken, befestigt. Bahnbrechende deutsche Historiker, wie Mommsen und Treitschke, haben dieser Betrachtung ihren Tribut gezollt und haben uns Geschichtswerke geliefert, in denen die Großen der römischen oder der preußisch-deutschen Geschichte sich lichthell von dem undeutlicheren Hintergrund der betreffenden Völker abheben und ihm unverwischbare Spuren ihres persönlichen Lebensinhaltes eingraben.

Wo nun so von den großen Männern geredet und mit ihnen gerechnet wird, da hat man eine bestimmte Grundanschauung von ihnen und ihrem Wesen. Der große Mann, der Held, ist sozusagen zu einem technischen Begriff geworden. Als das Charakteristische an ihm wird das aufgefaßt, daß er der Träger hervorragender, überragender Geisteskraft ist. Das Moment der Kraft, selbstredend der geistigen, ist das entscheidende an dem Begriff des großen Mannes. Seine Kraft zeigt sich darin, daß er ein bestimmtes Gebiet unserer Wirklichkeit oder unseres Lebens, das soziale oder das poetische oder das religiöse, bemeistert. Und zwar nun nicht so,

wie andere es vor ihm getan haben, sondern in neuer, origineller Weise. Er wird dank seiner eigentümlichen geistigen Ausstattung, eben seines Genies, bahnbrechender Entdecker neuer Wahrheit, neuer Erkenntnis der Wirklichkeit. Daraus folgt nun aber das weitere, daß er auf dem Lebensgebiete, auf dem er Meister ist, für andere Führer wird. Der große Mann in der Geschichte ist immer ein Führer. Es ist dabei nicht nötig, daß er für eine ausgedehnte Zahl von Menschen Führer wird. Es gibt ja verkannte Genies, wie etwa Hamann es war, wenn man seine Wirkung auf die große Masse erwägt. Aber der große Mann muß dann wenigstens, um seinen Titel zu rechtfertigen, Führer für eine Reihe geistig hochstehender Zeitgenossen sein und durch sie auf Gruppen nachfolgender Geister wirken. Das Wort, daß, wer den Besten seiner Zeit genug getan, für alle Zeiten gelebt habe, muß an ihm in Erfüllung gehen. — Das ist es also, was zum Heros oder zum großen Manne gehört: die überragende, geniale geistige Kraft, die Meisterschaft auf einem Gebiet unseres Lebens und die Führerrolle auf diesem Gebiet. So gehört uns Shakespeare zu den Großen. Ihn macht nicht die Kenntnis der dramatischen Technik groß, auch nicht die poetische Gestaltungskraft; diese Kenntnis, soweit er sie überhaupt besitzt und diese Kraft teilt er mit vielen. Shakespeare ist groß, weil er mit überraschender Klarheit in den Seelen gelesen hat. Die tiefste Seelenkunde breitet sich in seinen Dramen aus. Es ist einer der großen Bahnbrecher in der modernen Entdeckung der menschlichen Seelenzustände. Alle Geschichte, die er in seinen Stücken verarbeitet will nicht nur dramatisch belebter Bericht von historischen Zufälligkeiten sein. Die Personen mit ihren historischen Namen, ihren historischen Situationen und ihrem buntbewegten Handeln sind nur wie eine leichte Hülle, die über seelischen Typen von unvergänglicher Bedeutung liegt. Hier wird entdeckt und unvergeßlich gemalt, was Verzweiflung ist. Soweit wir literarisch geschult sind, stellen wir uns alle Verzweiflung im Bilde Richard des Dritten vor. Keiner wird, wenn es sich um die plastische Vergegenwärtigung von Verzweiflung handelt, an Johann Parrizida in Schillers Tell denken. Jeder denkt an Richard den Dritten. Shakespeare ist eben, was Schiller nicht ist, der große Menschenfinder unter den Dichtern. Er malt uns die rätselhafte, aller restlosen Deutung spottende

grübelnde Melancholie mit ihrer lebenzerstörenden Kraft an Hamlet, an diesem Menschen, den noch kein Shakespeareleser abschließend verstanden hat, weil er nicht zu verstehen ist. Was die Seele durchzieht an reinem oder dämonischem Tatendrang, an Liebe und Haß, an unschuldvollem Frieden und an nagendem Kummer, das hat er gesehen. Die Neuzeit sieht es immer auch durch ihn und mit ihm. — So ist nun auch Goethe einer der Großen. Man wird sagen dürfen, daß seine Größe in einem Doppelten liegt. Im Unterschied von Shakespeare läßt er uns nicht Menschen um ihn sehen. Hier schließt der Dichter den Schrein der eigenen Seele auf. Goethes Dichtungen sind in der Hauptsache Selbstbekenntnisse von überraschender Tiefe der Empfindung, von zartester Plastik und von geheimnisvoll anziehender Kraft für viele, das Leben des Dichters nachzuleben, mit dem Leben und seinen Stößen fertig zu werden wie er. Als der große Lebenskünstler erscheint Goethe bis heute einem weiten Kreis von Menschen, welcher der christlichen Lebenskunst den Rücken kehrt. Und dazu kommt bei ihm das andere, das ihm sein Auge für die Natur und für das Natürliche im Leben einen Wirklichkeitssinn gegeben hat, der auf den modernen Menschen als ein Regulativ für sein gesamtes Denken und Handeln wirkt. — Aber wir haben ja alle das Glück gehabt, uns an den Strahlen eines Größten in der Geschichte aller Zeiten zu erwärmen. In Bismarck ist die geniale Staatskunst Fleisch geworden, welche der überlieferten politischen Maximen spottet. Hier erfaßt ein originaler, schöpferischer Geist sonnenklar die äußere und innere Gesamtlage seines Vaterlandes. Er sieht ungeahnte, neue Wege, wie Deutschland zu einer europäischen Stellung zu bringen ist, die dem Maß seiner geistigen und materiellen Kräfte entspricht. Für ein aus der Zerrüttung nachhaltig emporstrebendes Volk baut er das Haus, in dem es seines Lebens froh werden und seine Weltmission erfüllen kann. Alle Züge des großen Mannes liegen hier dem Auge offen, und jeden von uns erfüllt etwas wie Glück, daß wir überragende menschliche Führergröße einmal so nahe gesehen haben. —

Wo Genies, wo große Männer in der Geschichte wirken, da tritt uns immer etwas von Mühelosigkeit, von Leichtigkeit in der Lösung geistiger Aufgaben entgegen. Genies müssen allerdings, wenn sie etwas in ihrem Bereich zustande bringen wollen, an-

gespannt und hart arbeiten. Auch ihnen, wie uns allen, trägt der Acker, den sie zu bestellen haben, von Natur Dornen und Disteln. Bismarck hat das Reichsschwert nur mit Anspannung aller seiner Muskeln geschmiedet, und Goethe ist eins der Muster in der Geschichte, wie man in unablässiger Treue, auch wenn es wider die Natur geht, die Viertelstunde ausnützt. Der Weg der Genies ist auch der Regel nach auf längere oder kürzere Strecken ein Leidensweg. Bismarcks Gedanken und Erinnerungen lassen uns erschütternde Blicke in die Tiefe seiner seelischen Leiden tun. Trotzdem behält das Wort Wahrheit, daß dem Wirken der großen Männer Mühelosigkeit anhaftet. In der Nähe der Genies atmet unsere eigene Seele leichter. Wie selbstverständlich, ungemacht und ungezwungen tauchen die neuen Anschauungen oder Ziele aus dem Inneren der Großen empor. Nichts von dem Schweiß der Werkstatt oder von dem Ringen der Studierstube haftet ihnen an. Mit der Leichtigkeit der griechischen Göttergestalten, die die Erdenschwere unter sich haben, beschreiten sie ihre Bahn. Man fühlt, hier wird aus ureignen Geistesschätzen gelebt, hier strömt Wasser aus verborgenen, unversieglichen Quellen, hier wird das Leben und die Dinge des Lebens einmal ohne Hülle und neu gesehen, wie sie sind. Nichts Schöneres, als wenn man Menschen begegnet, welche die Wirklichkeit nicht durch die Brille anderer sehen, sondern mit eigenen Augen auffassen. Und zu der Mühelosigkeit, die dem schöpferischen Wirken der Großen anhaftet, kommt nun noch das andere, daß an ihnen zielbewußte Energie zutage tritt. Ein Großer in der Geschichte ist immer ein Wollender, nie ein Passiver, nie bloß ein Sinnierer oder Reflektierender. Den Großen schafft das neue Ideenkapital, über das sie verfügen, den Anstoß, Taten zu verrichten, gestaltend auf das Leben, auf die Wirklichkeit, um sie zu wirken. Goethe ist der Mann der literarischen Tat, er geht zielbewußt auf die Schaffung einer neuen geistigen Kulturstufe aus, die nicht nur Deutschland, sondern irgendwie die europäische Welt in die Höhe hebt. Wir denken heute von der literarischen Tat geringer wie das Zeitalter Goethes. Durch die politische Tat Bismarcks, durch die sozialen Nöte der Gegenwart, die auf ein soziales Führer-Genie warten, geschult, haben wir für das „papierene“ Zeitalter unserer großen klassischen Literaturbewegung ein

kleineres Maß von Bewunderung. Wir empfinden, und gerade jetzt, wenn wir an Jena denken,[1]) etwas von der Wahrheit des Arndtschen Ausspruches, daß Deutschland, wenn nicht Napoleon und die Not der Franzosenzeit gekommen wäre, im Papier ertrunken wäre. Aber nie ist der große Mann ohne den zielbewußten Willen, mag das Ziel nun auch liegen, wo es will, und nie ist er ohne die kühne oder die beharrliche Tat, mag sie uns nun wertvoll oder geringwertiger erscheinen.

So gehört nun zu dem großen Mann auch Charakter. Charakter ist ja da, wo ein gesammeltes oder beharrliches Wollen ist, das darauf aus ist, bestimmte Zwecke in Taten umzusetzen. Es würde allerdings gegen den uns geläufigen technischen Sinn des Helden oder des großen Mannes gehen, wenn man den guten, d. h. den mit Gottes Zielen geeinten Charakter zu seinen unerläßlichen Requisiten rechnen wollte. Napoleon gehört in die Reihe der großen Männer, er hat ja zu der ganzen Betrachtung der Geschichte unter diesem Gesichtspunkt beigetragen. Napoleon und Goethe sind die plastischen, eindrucksvollen Größen, bei denen diese aristokratische Geschichtsbehandlung der Neuzeit einsetzt. Aber mit der Charaktergüte im vorhin bezeichneten Sinne unterhält Napoleon kein Verhältnis, und straff oder eng ist das bekanntlich auch bei Goethe nicht. Es gibt allerdings Vertreter des Heroengesichtspunktes in der Auffassung der Geschichte, welche von der religiös-ethischen Charaktergröße bei der Bestimmung des Heldentümlichen oder Großen nicht absehen wollen. Dahin neigt gerade auch Carlyle, wenn er auch dieser Forderung keineswegs durchgehend treu bleibt. Aber sie läßt sich auch nicht festhalten, wenn man nicht darauf verzichten will, für das Verständnis der Geschichte im ganzen in dem Auftreten der großen Männer den Schlüssel zu besitzen. Es muß dann genügen, in der natürlichen genialen Geisteskraft und in der formalen, nicht der religiös-sittlichen Charaktergröße das Merkmal des großen Mannes zu sehen. — Soviel ist aber durch diese ganze Erörterung über den Begriff deutlich geworden. Er trägt nicht etwa nur ein ästhetisches Gepräge. Er rückt die Geschichte der Völker nicht etwa nur unter den Gesichtspunkt, daß an ihr groß erscheint, was das ästhetische Wohlgefallen erzeugt. Freilich

---

[1]) Der Vortrag wurde im Winter 1906/07 gehalten.

ist eine starke ästhetische Nuance an dem Begriff unverkennbar. Die Betrachtung des Genialen als des Merkzeichens der geschichtlichen Größe ist immer ästhetisch. Aber indem der Begriff des großen Mannes auch auf das Gebiet des zielbewußten Wollens, der beharrlichen Aktion tritt, hat er die rein ästhetische Farbe aufgegeben. Wie sollten die Menschen von heute auch wieder in eine rein ästhetische Grundanschauung von der Geschichte sinken! Wir leben ja, Gott sei Dank, weder in der Epoche der Renaissance und des Humanismus, noch auch in der Epoche der sogenannten zweiten Renaissance zur Zeit unserer Klassiker. —

Gehört Jesus in die Reihe der großen Männer? Drückt man seine persönliche und geschichtliche Bedeutung aus, wenn man ihn diesem Kreis einordnet? Wie eine große Woge wälzt sich diese Betrachtung des Herrn über das Bewußtsein unserer Zeitgenossen und droht sich über den Acker der Kirche zu wälzen, auf dem man das Evangelium von Jesus Christus pflegt. Vielen scheint diese Auffassung Jesu das vollgültige, lösende Wort über ihn zu sein. Ist sie das nun? Diese Frage ist in den letzten Jahren wieder und wieder gestellt und behandelt. Ich würde sie nicht auch durchsprechen, wenn ich zu ihrer Lösung nicht einige Gesichtspunkte anführen möchte, die, soweit ich sehen kann, in diesem Zusammenhang noch nicht erwogen sind.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß dort, wo der Herr auf die Stufe der großen Männer gerückt wird, seine Gottheit, seine wesentliche Zugehörigkeit zu Gott verneint wird. Er steht dann auf dem Niveau des Menschlich-Geschichtlichen, als ein Überragender freilich, aber als wesentlich Gleichartiger. Das Menschliche wird das Maß seiner Größe, das Wesenhaft-Göttliche tritt ihm als ein anderes gegenüber. Jesus erscheint nun als ein Großer auf dem verschwisterten Gebiete von Religion und Sittlichkeit. Er steht uns darin prinzipiell gleich, daß er Religion hat und Sittlichkeit übt, wie wir. Sein Leben ist in diesen Beziehungen in die Kategorien unseres Lebens geschoben. Er ist nicht mehr als gottheitlicher Versöhner der Grund und Halt unserer Religion, unserer Anbetung, und die Kraft unserer Sittlichkeit, der Schöpfer unseres neuen Lebens oder unseres guten Willens. Nein, er ist religiöser, sittlich ringender und strebender Mensch wie wir. Und nun wird

das Bild seiner religiös-sittlichen Größe oder seines Heldentums, das so in seinen Grundzügen, in seiner Untermalung festgelegt ist, in den mannigfachsten Farben ausgeführt. Es gibt keinen neueren Denker, der es so sprechend, in so schlichter Tiefe und so ergreifend gemalt hätte, wie Wellhausen. Denn auch dieser Jesus, dem man seine Krone abgenommen hat, indem man nur geniale Größe an ihm sieht, zieht noch mit elementarer Kraft die Geister an. Auch die dürftigen Reste seiner Herrlichkeit sind noch wie der Magnet, der das Metall der Seelen faßt. Er wird wie ein Einsamer, wie einer, der in seiner Größe einsam ist, vorgestellt. Denn unerhört und neu ist sein Gedanke von Gott, der bei ihm aus eigenster, innerer Erfahrung quillt. Für ihn hat Gott aufgehört, der Weltenfremde und der Unnahbare zu sein, den das Judentum aus ihm gemacht hatte. Sein Gott ist auch nicht mehr der Urheber eines Gesetzes, das sich in Hunderten von Geboten und Gebötchen wie das Gewebe der Spinne um die Menschenseele legt. Er ist nicht mehr der Richter, der kleinlich abwägt, ob bei uns Menschen das Soll, die Nichterfüllung dieser unermeßlichen Menge von Satzungen, größer ist wie das Haben, wie ihre Erfüllung. Die starre Transzendenz, die Leblosigkeit, die juridische Entstellung des Gottesgedankens ist für Jesus geschwunden. Sein Gott ist Vater, und zwar Vater von lebendiger Gegenwart für uns Menschen. Erbarmende Liebe, fürsorgende Güte und Treue, Gerechtigkeit, die für die Unschuld eintritt und die Frevler straft, sind ihm die Züge im Angesichte Gottes. Er lebt, umgeben von einer Liebe des Allmächtigen, die zart ist wie Mutterliebe und stark wie der Arm des Helden. Diese Liebe spricht ihm aus den Führungen seines Lebens, den frohen und den leidvollen, sie spricht ihm aber auch aus dem Leben der Natur, das ihn umgibt: die Bewahrung der Vögel unter dem Himmel und die Bekleidung der Lilien ist ihr Werk. Und wenn Jesus diesen Vatergott mit aller Deutlichkeit und Energie als den Fordernden, und um seiner Forderung willen als den Richter vor sich hat, dann sind es wenige große Gebote, die uns wie selbstverständlich anmuten, die uns in unmittelbarer Gewißheit ihrer Wahrheit fassen, in denen er die Forderung Gottes erkennt. Der ganze Wust der pharisäischen Doktrin, die heillose Vermischung von kultischen, asketischen und wirklich sittlichen Geboten ist dahin.

Dem Herrn leuchten auf dem Wege des sittlichen Strebens nur die beiden großen Gebote: Liebe zu Gott von ganzem Herzen und Liebe zu den Brüdern, die unserer Selbstliebe gleichkommt. Aber mit diesem Gefühl unmittelbarer, tragender Gottesnähe, mit diesem Bilde des Vatergottes, das seine Seele nährte, mit dieser grenzenlos einfachen und doch so schweren Moral ist er eigentlich ein Einsamer gewesen. Ihm quoll das alles, wie es beim Genie, beim schöpferischen Denker der Fall ist, leicht und wie selbstverständlich aus den Tiefen seiner Seele. Mit sonniger Sicherheit sieht er die großen Dinge, die er sagt, und lebt in ihnen. Hier ist keine Denkeranstrengung, hier macht sich nicht ein Talent absichtlich an die Lösung religiöser Probleme. Hier wird aus dem Vollen geschöpft, aus Dingen, die in unmittelbarer Anschauung leben und die Kraft der Seele bilden. Aber dies Leben in Gott und aus Gott war zu neu, zu unerhört, als daß es die Masse und ihre Führer, die im Traditionellen lebten, hätte anziehen können. Erst unverstanden, wurde er schließlich verachtet und gehaßt, und das Ende war der Tod dieses Helden. Und doch ist er der Führer einer neuen Geisterreihe geworden, das Licht, das von ihm ausgeht, ist doch ins Unendliche gewachsen. Seine Lehre, die er lebte, seine gottinnige, liebesstarke Persönlichkeit, seine Größe und Geduld im Leiden, hat doch auf eine Gruppe von Zeitgenossen so gewirkt, daß sie seinen Einfluß wie eine Wiedergeburt, eine Neugeburt empfinden. Und dieser persönliche Einfluß Jesu reicht, obwohl Jesus dem Gebiet der Geschichte entnommen ist, wie andere Große der Geschichte auch, bis heute weiter. Die Erzählungen, die Zeugnisse seiner Anhänger tragen sein Bild zu uns hin. Es kommt uns freilich nicht ungemischt, nicht rein entgegen, es ist ins Übermenschliche, ins Göttliche, ins Dogmatische gehoben. Aber wir können doch — und heute können wir es dank der wissenschaftlichen Arbeit mehr denn je — wir können doch durch das Dogmatische des kirchlichen Bildes von Jesus hindurch den Menschen Jesus mit seiner liebestarken, gottgeeinten Seele fassen. Und wenn uns das gelingt, kann er unser Führer werden, der uns anleitet, wie wir aus unserem Leben Leben machen, wie wir Nichtigkeit und Tand und Tod aus ihm vertreiben. Es wird keine gottsuchende und nach sittlicher Wahrheit wie nach sittlicher Kraft strebende Seele geben, die nicht an seinem menschlichen Gottesglauben zur Ruhe käme und

erstarkte. Für alle solche Geister hat er das Nötige, jeder geschichtlichen und kulturellen Situation, die nur nicht den Sinn für religiöse und sittliche Wahrheit ertötet, kann er sich anpassen. Die Erinnerung an Jesus, sein Bild geht wie eine anbequemungsfähige Masse, wie ein Sauerteig durch die Generationen und die Zeiten. Wer weiß, ob und wann das endet?

So sieht Jesus aus, wenn er im Bilde des Helden, des großen Mannes erscheint. Sehen wir einen Moment von unserer Situation ab, wie sie wirklich ist, von unserer Not, d. h. von der Verknechtung unseres Willens in Sünde und Schuld, von unserer Gottesferne, von der Sicherheit, mit der wir als natürliche Menschen dem Gericht entgegengehen, unterdrücken wir für einen Moment den Ruf nach Erlösung von Sünde, Gericht und Tod in uns — dann, es ist nicht zu leugnen, aber auch nur dann, trägt dieses Bild des Helden Jesus bestrickende Züge für uns an sich. Festhalten, bestricken kann es allerdings nur den, dem die Not der eigenen Seele noch nicht aufgegangen ist, der an die Wahrheit seiner inneren Verfassung nur erst mit den Fingerspitzen rührt. Wer sich schon sieht, wie er ist, wird diesem religiösen Genie Jesus mit aller Höhe und Helle seiner Gottesanschauung und seines Gotteserlebnisses den Rücken kehren und wird nach einem Heiland, einem Retter aus Knechtschaft und Gericht ausblicken, der dieser Held einer längst verflossenen geschichtlichen Vergangenheit mit seinem einstigen, nur noch aus Büchern zu uns sprechenden Leben nicht ist.

Es ist ja nun bekannt — aber ich will das als nicht streng zu meinem Thema gehörig nur streifen, — daß unsere Gegenwart in Freussen bereits über die heldentümliche Auffassung des Herrn hinausgeschritten, resp. von ihr heruntergestiegen ist. Der Jesus der Freussenschen Handschrift ist kein Mensch von überragender, treffsicherer, durchschlagender Geisteskraft mehr. Er ist bei all seinen anziehenden Zügen, seiner sogenannten Holdseligkeit und Gütigkeit, ein Sinnierer, ein qualvoll suchender und kämpfender Mensch, ein banges, schwankendes Menschenkind, ein irrender Schwärmer und schließlich ein Enttäuschter. Die vermeintliche Forschung, die diesen Jesus herausgebracht hat, ist wie Saturn, der seine eigenen Kinder verschlingt. Baumgarten, der ausgesprochenermaßen in der Einreihung Jesu in die Kategorie der großen Männer das Mittel

sieht, um der geschichtlichen Wahrheit Jesu gerecht zu werden und ihm seine religiöse Wirkung auf unsere Gegenwart zu sichern, hat denn auch gegen diese Seite des Frenssenschen Jesusbildes einen sehr lebhaften Protest erhoben. Er entdeckt an Jesus sonnige Durchschlagskraft, er stößt bei ihm auf den konstanten Eindruck der Erhabenheit, der inneren Sicherheit und auf die Gewißheit der Beherrschung der Situation von innen heraus. Da haben wir die typischen Momente im Begriff des Heldentümlichen. Aber das zeigt diese Episode in der neuesten Behandlung der Jesusfrage deutlich: fest steht die Schätzung des Herrn, die wir hier charakterisieren, keineswegs. An dem vermeintlichen uneinnehmbaren Turm, den hier die „Wissenschaft" aufgeführt hat, nagen heimliche, unterirdische Wasser.

Man hat nun der religiösen Stimmung der Gegenwart die Auffassung, daß der Herr Jesus unter die Großen der Geschichte gehöre, durch einen weiteren, umfassenderen Gedanken nahezubringen gesucht. Gerade in der Verknüpfung mit diesem weiteren erweckt die heldentümliche Beurteilung Jesu den verwirrenden Eindruck, als ob sie in allen Ansprüchen des religiösen Gemüts genüge. Man tritt für den Gedanken ein, daß die Großen der Geschichte, die religiösen Genies und die anderen, Wirkung Gottes in der Welt und Gabe Gottes an die Welt seien. Sie bleiben selbstverständlich immer im Rahmen des Menschlichen, sie bleiben auf der nur kreatürlichen Höhe menschlicher Geisteskraft. Aber mit dieser Kraft und mit dem Lebensbesitz, dem Ideen- wie dem Tatenbesitz, den sie dieser Kraft verdanken, werden sie zu lebendigen Wirkungen Gottes gestempelt. Für die Auffassung, mit der wir es hier zu tun haben, stammt alles, was die Welt in bunter, unendlicher Fülle aufweist, aus Gott, ist alles das Produkt seiner stetig, auch heute noch im Werden der Welt arbeitenden Schöpferkraft. Und so erscheinen nun die großen Männer als die vollendetsten Produkte dieser immer gegenwärtigen schöpferischen Gotteskraft. Der unendliche Gottesgeist, der alle Blüten unserer Wirklichkeit schöpferisch hervortreibt, bewirkt auch diese vollendeten Blüten menschlichen Geisteslebens, die großen Männer. Ihr natürlicher Geist in seiner überragenden Höhe ist Gottes lebendiges Produkt. So scheinen die Großen eins mit Gott zu sein, auch Jesus. Aus seinem Schoße treten sie her-

vor. Und dieser Gedanke, daß sie Gebilde Gottes sind, wird gern dahin präzisiert, daß Gott nicht nur bei der ersten Entstehung ihres Lebens tätig ist, vielmehr wird jeder Fortschritt ihrer Persönlichkeit, die Klärung ihrer Ideen, die Zunahme ihrer Aktionskraft, so z. B. bei Bismarck, auf Gott zurückgeführt. Sie erleben Gott beständig als den Geber ihres Lebens mit seinen kühnen, wahren Gedanken und mit seiner Kraft. — Mit dieser Auffassung verknüpft sich dann leicht die andere, daß die großen Männer, eben weil sie solche Produkte Gottes sind, die Offenbarung Gottes an die Welt bilden. Auch der Offenbarungsgedanke scheint hier seine Befriedigung zu finden. Alles in der Welt, auch das Kleine und die Kleinen, ist, weil Gottes Produkt, Offenbarung Gottes. Die großen Geister sind es auch, sie sind nur ihre jeweilige vollendete Spitze. — Ist nun, so fragt man uns von seiten derer, die diese Auffassung vertreten, in ihr nicht das Wahre und Echte der kirchlichen Auffassung von Jesus festgehalten und nur das Schwärmerische derselben entfernt? Der große Mensch Jesus, der Erste einer unendlichen Geisterreihe. Aber dieser Große mit der Vollkraft seines religiösen Lebens Produkt Gottes, geistgeschaffene geniale Kreatur, als solche an Gott gebunden und, richtig verstanden, nämlich genetisch genommen, eins mit Gott? Das ist sicher, die Einreihung Jesu in die Kategorie der großen Männer würde niemals so verführerisch auf unsere Zeitgenossen gewirkt haben, wenn sie nicht zugleich mit diesem Weltanschauungsgedanken arbeitete, daß jene Großen in konzentrierter Weise Wirkung oder Gabe Gottes sind. Damit scheint dem religiösen Sinn bei der Beurteilung der Großen, auch bei der Beurteilung Jesu vollauf genügt zu sein. —

Wenn wir uns jetzt den Herrn auf seine Zugehörigkeit zu den großen Männern hin ansehen, dann wollen wir ihn einmal in eine Beleuchtung rücken, die uns nicht die nächstliegende oder nicht die ganz geläufige ist. Sie gehört aber unbedingt zu seiner Wirklichkeit. Und sie muß gerade heute, in der eigentümlich christlich-kirchlichen Krise, in der wir stehen, mit starker Betonung hervorgezogen werden. Wir werden auch mit unserer Frage nur fertig, wenn wir diese Seite an der Wirklichkeit Jesu mit besonderer Aufmerksamkeit ins Auge fassen.

Der Herr steht vor uns, die wir an ihn glauben wie wir an

Gott glauben, herkömmlich in seiner Kreuzesgestalt. So ist er uns durch die kirchliche Predigt in ihrem Anschluß an den größten der Apostel, an Paulus, vor die Augen gemalt. So hat er sich mit der Kraft seines Geistes in unsere Herzen gegraben. Wir sehen ihn, wie er trotz Todesfeindschaft und Gleichgültigkeit zu uns Menschen hält, wie er in der Fülle des Erbarmens unsere Sünde auf sich nimmt und fortschafft, statt uns mit ihr uns selbst zu überlassen und so zu richten. Die Selbsthingabe, die ganze, unbedingte Selbsthingabe an die Verlorenen, an uns, das ist es, was wir im Herrn fassen und wovon unser Glaube an ihn lebt. Nie darf unserem Glauben dieser Inhalt entzogen werden. Hat er ihn nicht mehr, dann muß er sterben; soviel ist gewiß. Ist Glaube Heilsgewißheit, so ist er es nur, weil er auf den Gekreuzigten mit der Fülle seines Erbarmens blickt. Aber wir wollen doch eins nicht verkennen. So wie nur dies an dem Herrn ins Auge gefaßt wird, nur die Größe seiner suchenden, hingebenden Liebe, besteht die Gefahr, daß unser Jesusbild, unser Christusbild einseitig, nämlich weichlich wird. Wer will sagen, daß diese Gefahr in den letzten Jahrzehnten vermieden ist? Gerade in angeregten Kreisen der Kirche hat eine schlaffe, sentimentale Jesus-Auffassung Platz gegriffen. Muß ich auf die gutgemeinten, aber eigentlich doch matten Jesusbilder von Schönherr, von Plockhorst, selbst von Hoffmann verweisen, um das zu belegen? Die ganze Schwierigkeit der Jesusdarstellung steht uns deutlich vor Augen. Aber ein Bibelkenner sollte wissen: Diese im großen und ganzen schemenhaften, süßlichen Gestalten zeichnen unseren Heiland nicht. Daran wird auch nichts durch die Tatsache geändert, daß der „Historiker" Frenssen von ganz anderer Seite her in diese matte, sentimentale Jesusauffassung einbiegt. Der „gute Heidemann", den er entdeckt hat, ist ja doch etwas Vergleichbares. Die Gefahr, welche eine solche einseitige Beurteilung des Herrn heraufbeschwört, ist ungeheuer. Ein weichlicher Jesus, ein Jesus, der nichts von Machtgröße an sich hat, ist auch nur etwas für weichliche Leute. Er genügt Leuten, die bei ihm nichts weiter suchen wie fromme Gefühle oder immer erneuten Sündentrost. Er genügt den Leuten, die an der spezifischen Seelenkrankheit des religiösen Egoismus leiden. Steht diese Jesusauffassung in vorherrschender Geltung, dann kann die schlimme Vor-

stellung aufkommen: Religion, Christenglaube ist im Grunde nur etwas für das sogenannte schwache Geschlecht, für Kinder und für Greise. Die Wahrheit, die in der heldentümlichen Auffassung Jesu steckt, soweit überhaupt eine in ihr steckt, ist gerade die, daß sie gegen diese schlaffe Beurteilung Jesu reagiert. Aber sie tut es mit völlig unzureichenden Mitteln. Und indem wir jetzt die vielfach zurückgesetzte Seite an der Wirklichkeit Jesu, die wir im Sinne haben, hervorziehen, treffen wir die heroische Auffassung Jesu auf ihrem eigensten Felde und überwinden sie.

Der Retter Jesus ist der König, ist der Herr der Welt. An diesem Punkte wird sein durchdringender Abstand von den großen Männern offenbar. Als der König, als der Herr der Welt ist er ein spezifisch anderer wie sie, gehört er einer durchgreifend anderen Sphäre an. Das gilt es jetzt zu zeigen.

Unsere Bewunderung für Bismarck wird immer an zwei Seiten seiner Größe haften. An der Energie, mit der er sein Ziel, die Einigung Deutschlands unter der einzig möglichen Führung Preußens und die Sicherung der äußeren Machtstellung des geeinten Deutschlands, verfolgt hat. Zugleich aber an der klugen, treffsicheren, uns wie selbstverständlich anmutenden und doch alles andere als selbstverständlichen Entdeckung der Mittel, durch welche jenes Ziel verwirklicht werden konnte. Sehen wir auf Bismarcks Lebenswerk zurück, dann ist es uns, als ob hier die politische Situation der Jahrzehnte von 1860—90 einen souveränen Meister gefunden hat, der sie, fast möchte man sagen, wenn es nicht doch oberflächlich geredet wäre, spielend bemeistert. Eine Herrschernatur, eine königliche Natur auf dem Gebiete der Staatsleistung wird hier offenbar, die dem verwickelten Knoten der deutschen Geschicke beides zuteil werden läßt, die ihn zerhaut und die ihn löst. War dieser Mann nun in seinem Bereich der Geschichte ein *wirklicher* Herrscher? Das doch gewiß nicht. Es werden an ihm bei all seiner staatsmännischen Genialität die massiven Schranken kreatürlicher Gebundenheit offenbar. Wenn wir das betonen, dann denken wir nicht zuerst daran, daß er sich manchesmal in seinen Mitteln vergriff. Jedermann weiß, daß seine innere Politik, z. B. seine kirchliche, nach ihren Zielen und Wegen allerlei starken Bedenken unterliegt. Aber etwas anderes liegt uns hier im Sinn. Hatte dieser geniale Mensch, der das

Große und das Kleine, individuell Persönliche der europäischen Begebenheiten übersah, hatte er je die stolze, souveräne Gewißheit, daß er sein Ziel erringen, daß ihm seine Pläne gelingen würden? Stand er in diesem Sinn als wahrhaftiger Herr über der Geschichte? Doch nie. Er äußerte, wie uns Keudell erzählt, nach dem siegreichen Ausgang der Schlacht bei Königgrätz, daß er im Falle des Verlustes der Schlacht sich einer Kavallerieattacke angeschlossen und den Tod gesucht haben würde. Und wie hat er, als es zu Nikolsburg einen Friedensschluß galt, der uns die Einmischung fremder Mächte fernhielt und das spätere Bündnis mit Österreich sicherte, mit Einflüssen zu kämpfen gehabt, die alle Errungenschaften seines diplomatischen Mutes und der gewonnenen Schlachten bedrohten! Dieser königliche Mann stößt auf dem Felde, auf dem er Held und Führer ist, überall auf Schranken seiner Macht. Er macht nicht nur die Ereignisse, sie machen auch ihn. Und schließlich am Ende seines Lebens macht er in seinen Gedanken und Erinnerungen das gewiß selbstverständliche, aber doch erschütternde Geständnis, für den Staatsmann gelte es: toujours en vedette, immer auf der Lauer. Nie wird hier etwas Festes, etwas Gesichertes erreicht. Die Konstellation der äußeren und inneren Verhältnisse kann sich immer von neuem mit einem Schlage ändern. Deshalb muß die Losung sein: auf der Lauer liegen, sich den Veränderungen der Situation anpassen, mit dem überhaupt Erreichbaren zufrieden sein und stets wissen, daß der Boden, auf dem man arbeitet, schwankt. So spricht einer der Helden. Und nun dagegen die königliche, die absolute Sicherheit, nicht weniger: die absolute Sicherheit, mit der Jesus in der Geschichte, nein über der Geschichte steht. Hier haben wir den Herrn der Geschichte. Nur eine unerhörte Vergewaltigung unserer Überlieferung, unserer Evangelien, die nicht geschichtlich-exakt ist, sondern die im Dienste dogmatischer Voraussetzungen, und zwar schlechter Voraussetzungen arbeitet, hat diese Tatsache dem Bewußtsein weiter zeitgenössischer Kreise entzogen. Jesus unterliegt von Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit an keiner Unsicherheit, keiner Täuschung über den Gang seines Lebens. Er träumt keinen Sieg über die Gesinnung seines Volkes. Er stürzt am Ende seines Lebens von keiner schwärmerisch festgehaltenen Höhe. Wer dies meint, hat haltlose, dogmatische Hypothesen in unsere Evangelien getragen.

Jesus weiß von Anfang an: er wird sterben. Dies, die Verwerfung, die Verlassenheit, das Unterliegen im Sinne äußeren Herrschererfolges, das wird das Ende sein. Auf dies nächste Ziel hin richtet er sein Verhalten, z. B. die Erziehung seiner Jünger, ein. Ihm geht er entgegen, ohne daß andere Erwartungen sein Auge trüben. Die Ereignisse, die in seinem Tode gipfeln, überfallen ihn nicht, er weiß sie voraus. Und er will, daß sie kommen und daß sein Tod kommt. Klar Vorausgewußtes wird hier mit freiem, nur an Gott gebundenem Willen gewollt und vollführt. Das ist königliche Stellung über der Geschichte. Man sehe sich in allen Literaturen der Erde, auch in allen religiösen Literaturen um, ob sie einen Lebensgang von solcher absoluten Souveränität den geschichtlichen Verwicklungen und Einflüssen gegenüber kennen, wie diesen, den uns unsere Bibel zeichnet. Wahrhaftig, das ist „Beherrschung der Situation". Aber weiter noch. Jesus weiß, unter seinem Volk, das ihn verwirft, bildet sich eine Gemeinde von solchen, die in seiner Persönlichkeit das Leben finden. Er weiß, auferstehend wird er der König dieser Gemeinde sein. König in dem Sinne, daß er das innere Leben ihrer Glieder im Glauben schöpferisch erneut und regiert, und so, daß er sie sicher durch die Geschichte führt. Er weiß, an ihn im Glauben gebunden, in der Gegenwart seines Geistes, wird diese Gemeinde unüberwindlich sein. Und wenn die Hölle ihre Pforten öffnete und alle ihre verderblichen Mächte gegen sie entließe. Er weiß auch, es kommt die Stunde — er kennt sie nicht, aber er weiß, daß sie kommt — wo er zu seiner Gemeinde als sichtbarer Sieger über die widerstrebende Welt zurückkehrt und sie durch das Gericht vollendet. Diesem Einzigen in der Geschichte ist alle, auch die fernste Zukunft dennoch Sieg, sicherer Sieg seiner Persönlichkeit. Er hat nicht nur das Weltgeschehen in seinen großen Linien vor sich, er hat sich als treibenden Mittelpunkt dieses Geschehens und als sein Ziel. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder — entweder die überstiegenste Schwärmerei, die je die Erde sah, eine Schwärmerei deshalb so verführerisch, weil sie mit solcher absoluten Sicherheit des Selbstgefühles auftritt, oder die Offenbarung des Herrn der Erde, der königlich über den geschichtlichen Verwicklungen steht. Wir, die wir an den Auferstandenen um des Wortes willen und um Gottes willen glauben, wir, die wir es im Glauben erfahren,

daß uns der Auferstandene erneuert und regiert, wir schlagen uns auf die Seite dieses „Oder". Mögen wir bei Jesus sehen, wohin wir wollen, auf sein geschichtliches Leben und auf seine Worte, die seine Zukunft malen, immer ist er der Eine und der Gleiche: der Souverän der Geschichte, und nicht das Glied der Geschichte. Bismarck ist doch der Knecht, der trotz seines genialen Eingreifens in die Geschichte von ihren Faktoren abhängig ist. Jesus ist ihr Herr, der das nicht ist.

Aber das Königtum Jesu reicht noch weiter, oder besser, es dringt tiefer. Es dringt in die Quellpunkte alles geschichtlichen Lebens, in die Seelen der Menschen. Wir haben oben von dem genialen Seelenkenner Shakespeare geredet. Seine Seelenkunde ist rückwärts gewandt. Die Männer und Frauen der vergangenen Geschichte öffnen ihm mittels des Schlüssels, den ihre Taten bilden, ihr Inneres. Und wo dieser geschichtliche Schlüssel nicht ausreicht, da tritt die psychologische Anempfindung und die ausmalende Einbildungskraft des großen Mannes ergänzend hinzu. Diese Seelenkunde ist rein reproduktiv, und ihre Mittel sind die Konstruktion, die Ahnung, die Anempfindung und die Phantasie. Aber Jesus las in den Seelen der Menschen, die ihn umgaben. Er schloß nicht von ihren Taten auf ihre Gesinnung und ihre Ziele. Er sah ihre Gedanken, aus denen die handgreiflichen Taten wurden. Von der Quelle aus übersah er den Strom, er riet nicht vom Charakter des Stroms auf die Beschaffenheit der Quelle. Dies Lesen in den lebendigen Seelen, die jeder Tag ihm zuführte, gehörte dazu, daß er die Gegenwart und die Zukunft bemeisterte. Es gehörte dazu, daß er der Herr der Geschichte war. Shakespeare ist nur ihr genialer, poetischer Nachzeichner. — Wir sprachen von Goethes Kraft, das Wogen und Ringen der eigenen Seele, ihr Glück und ihre Not in einem Selbstgefühl von unerhörter Reizbarkeit und in plastisch klarer Selbsterkenntnis aufzufassen. Es gibt wenige Menschen in der Geschichte, die so bei sich waren, wie Goethe. Leider waren nur die Maßstäbe, nach denen er sich beurteilte, verbogen und zu kurz. Aber wir wissen aus den Selbstbekenntnissen dieses Großen, daß es dunkle Tiefen in seinem Innern gab, die er er nicht nur nicht durchdrang, sondern vor denen er sich fürchtete, weil unbekannte, quälende Regungen aus ihnen empor-

tauchen konnten, die sein Leben hemmten und erschütterten. Dieser sogenannte Liebling des Glücks hat unendlich schwer an sich zu tragen gehabt und ist vor dem Geheimnisvollen in ihm auf der Hut, in der Angst gewesen. Wie sonnenhell liest Jesus in sich! Bis zu den Wurzeln liegt sein persönliches Leben ihm offen. Er sieht sich in seiner lebendigen Verbindung mit dem Vater. Er weiß, zwischen ihm und Gott schwebt kein Vorhang. Keiner hat Gott je gesehen, er hat es. Was der Vater an Macht hat, an heiliger Liebe, an geduldiger Güte und Treue, an richterlichem Ernst, das ist hier in ihm in ein Menschenleben gefaßt, in ein Leben, das dies alles hat, um damit, wie sich's für den Sohn dem Vater gegenüber gebührt, Gott zu dienen und zu gehorchen. Hier steht ein Mensch von übermenschlichem Lebensinhalt in der Geschichte, der sich selber ganz in der Hand hat. Und so, aus dieser Klarheit über sich, aus diesem Haben seiner selbst heraus, handelt er machtvoll, selbstgewiß in der Geschichte. Wer vor sich selber irgendwie auf der Flucht ist, wie Goethe es war, ist noch kein Herrscher, sondern ein Beherrschter. Jesus ist Herrscher, weil er sich selber hat. So malt ihn uns Matthäus: Alles ist mir übergeben von meinem Vater, keiner kennt den Sohn, denn nur der Vater; her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. So malt ihn aber im ganzen Bereich seiner aufgedeckten inneren Herrlichkeit Johannes. Die Kritiker des vierten Evangeliums erklären, daß sie unter historischen Gesichtspunkten mit diesem johanneischen Selbstzeugnis Jesu nicht fertig werden. Es deckt aber nur die persönlichen Bedingungen auf, unter denen Jesus der König der Geschichte sein kann, der er auch in den drei ersten Evangelien ist.

Aber noch mehr. Das schlichte sittliche Urteil wird allerdings nur da geschichtliche Heldengröße anerkennen, wo es auf den guten, prinzipiell mit Gottes Willen geeinten Charakter stößt. Napoleons Größe wird vielen immer an der gottlosen Selbstsucht seines inneren Menschen zerschellen. Rechnen wir also einmal Charaktergüte, d. h. doch im Grunde Liebe, hingebende Selbstlosigkeit zu den Requisiten des großen Mannes. Wir finden ja auch Helden, die sie aufweisen. Aber alle menschliche Güte ist doch in bestimmten Grenzen etwas absolut Ohnmächtiges, Schwaches. Wer kann, mag er ein Großer sein, wie er will, wer kann zu einer Seele sagen: Dir sind

deine Sünden vergeben, so daß dies vor Gott gilt? Wer kann in diesem Sinne verlorenes Leben retten? Wer kann das Elend der Seele, die Schuld und die Knechtschaft ausrotten? Ja, im Blick auf Jesus können die menschlich Großen, Gott sei Dank auch die menschlich Kleinen, daran gehen, das zu tun. Im Blick auf Jesus können sie das Evangelium von der Vergebung aussprechen. Aber nur bei Jesus selbst ist die Liebe ursprünglich, wesenhaft mit dieser lebendigmachenden Macht umkleidet. Bei ihm ist sie die Liebe des Königs, bei allen anderen, den Großen und den Kleinen, ist sie die Liebe der Knechte. Alle Energie der Hingabe in Jesus würde uns nichts helfen, wenn seine Hingabe nicht diese übermenschliche Macht bei sich hätte. Nur durch sie schafft seine Liebe Leben aus den Toten. Nur durch sie ist sein liebeerfülltes Sterben Versöhnung mit Gott. Aber Versöhner und Lebendigmacher ist er allein.

Man preist heute in starken Tönen die belebende Wirkung, die von Kant ausgeht. Wenn Preußen die Folgen der Schlacht von Jena überwand, so liegt das, meint man, in der Hauptsache daran, daß es den Kantischen Gedanken des kategorischen Imperativs in sich aufnahm und in Taten umsetzte. Ich sehe von den inhaltlichen Mängeln dieses Kantischen Imperativs, von seiner formalen Abstraktheit ab. Jedenfalls ist Kant nur der Entdecker oder der Beschreiber dieses Imperativs. Dies philosophische Genie *sieht* die Tatsache der absoluten Pflicht. Aber es legt keine absolut verbindlichen Pflichten auf. Dies vermag kein Großer noch Kleiner in der Geschichte. Jesus steht als Gesetzgeber da mit absolut verpflichtender Kraft. Selbst dem alttestamentlichen Gottesgesetz mit seinen Unvollkommenheiten gegenüber wird sein: „Ich aber sage euch" laut. Und der dies schlechthin bindende: ich aber sage euch, gesprochen hat, der setzt seine sittliche Gebieterstellung in Taten um und wird es tun. Menschen, die seinen Willen, der der Wille seines Vaters ist, verachten, schließt er von dem Reiche Gottes aus. Denen versagt er sich mit allen seinen Gaben.

Wir sehen uns heute nach einem großen sozialen Manne um. Wenn wir verständig sind, haben wir dabei keine sozialen Utopien im Auge. Aber wir denken an einen Führer unseres Volkslebens, der das wirtschaftliche Problem in seinen unzähligen Beziehungen einigermaßen übersieht und der uns Mittel an die Hand gibt, wie

Arbeitswilligkeit und Arbeitstüchtigkeit vor Not und Verwilderung geschützt werden. Wenn er käme, der große Mann, wenn er selbst siegreich, wie Bismarck auf dem Felde der äußeren Politik, seine Bahn beschritte, er würde doch nie an den Naturbedingungen unseres gesellschaftlichen Lebens rütteln können. Außer der angeborenen Sünde in ihren tausend individuellen Formationen bleiben Krankheit mit ihren Folgen Not und Tod. Auch das größte soziale Genie hat hier unzerreißbare Stricke vor sich, an die es selber gebunden ist. Jesus steht als Herr über diesen Naturmächten. So zeichnet ihn uns die Überlieferung: als den König auch des Naturlebens. Er ist für die Dürftigen der schöpferische Geber aus unerschöpflicher Fülle. Er ist an Kranken und Toten der Wiederhersteller des natürlichen Lebens und der natürlichen Kraft. Und weil wir dies geschichtliche Bild von ihm haben, können wir auch der Verheißung glauben, daß er, wenn Gottes Stunde gekommen ist, unser Naturleben in seinem ganzen Umfang erneuern und verwandeln wird. —

In Summa: wo die Genies, die großen Männer der Geschichte, Ohnmacht atmen, da atmet Jesus Macht und Herrlichkeit. Wo sie Kreaturen sind, da ist er es nicht. Macht über die Geschichte, Macht über die Seelen, Macht zu vergeben, zu gebieten, zu richten, Macht über die Natur sind die Grundmomente im Wesen und Leben Gottes. Nicht nur dies, daß Gott Liebe ist, macht ihn zu Gott. Gott ist er, weil er Liebe ist, die mit schrankenloser Macht gepaart ist. Der Machtbesitz Jesu erhebt ihn an die Seite Gottes. Er ist der Herr, der König, wie Gott es ist. Deshalb ist die Grundstellung, die ihm gebührt, nicht Bewunderung, wie man sie den Genies zollt, sondern Anbetung. Restlose Demut, die ihn als Herrn über sich hat, ist der Erweis echter Jesusfrömmigkeit. Kein wirklicher Glaube an ihn ohne diesen Zug.

Aber die Macht des Herrn Jesus, die ihn von den großen Männern scheidet und sie zu seinen Knechten macht, ist nicht dazu da, uns zu schrecken oder sich wie eine Last auf uns zu legen. Wer einen Blick in den Grundzug seines Lebens getan hat, der weiß, hier, ein einziges Mal in der Geschichte, wird alle Macht und Herrlichkeit nicht und nie für die eigenen Zwecke gebraucht. Sie wird rastlos, unablässig in den Dienst heiliger Liebe gestellt. Ein unendlich Reicher, reich, weil er an Gottes Herrlichkeit teilhat, stellt

seinen Reichtum in den Dienst der Sünder, der Elenden, der Verlorenen. Der Herr wird der Knecht. Hier wird im Leben keine Strahlenbahn beschritten, wie viele von den großen Männern sie beschreiten. Der Weg dieses Herrn der Welt ist das Dienen bis zur Schmach des Kreuzes hin. Aber so eben, mit schrankenloser Liebe zu Brüdern, die verloren sind, gepaart, gewinnt uns seine Macht Vertrauen, Glauben ab, macht sie uns selig und stark.

Alles menschlich Große ist doch Fleisch, und alle seine Herrlichkeit ist wie des Grases Blume. Mag auf der Stirne der Genies der Strahl geistiger Größe, geistiger Kraft ruhen — sie gehören doch dem Weltwesen an, sie sind in den natürlichen Zusammenhang der Dinge verflochten, sie sind von unten. Sie reden auch, wie Johannes es ausdrückt, von der Erde und irdische Dingen. Man denke an Goethe. Schließlich ist doch der Bereich, an dem seine Seele hängt und den sie deutet, sein eigenes natürliches Leben und die Natur. Reden die Großen, wie Luther es tat, von oben, himmlische Wahrheit in himmlischer Kraft, so hat ihnen das Jesus in die Seele gelegt. Er aber mit einer Liebe, die durch keine Ichsucht gehemmt wird, mit einer Heiligkeit, die mit keiner Sünde paktiert, mit einer Macht, die der Seelen und der stummen Natur Herr ist — er repräsentiert als Mensch in der Geschichte Geist, Gottes Geist. Er ist von oben, er ist aus Gott. Alles in der Menschenwelt, auch die Großen, müssen darauf warten, daß er sich zu ihnen herabläßt und sie im Glauben zu Gott, zur Vollendung ihres Lebens erhebt. Bismarck starb mit dem Wort: ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben. Er sagte angesichts des Todes: Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, denn du hast mich geliebt von Anbeginn der Welt. —

2. Was wollte Jesus?

In unserer Gegenwart regt sich der Wille zur Macht. Heute ist der Tag, wo man nach Macht strebt, wo man ungehemmte Bewegungsfreiheit verlangt, wo man seine Einflußsphäre erweitern will, so gut es geht. Derartige Triebe sind in der Menschheit immer tätig; wir müßten nicht sein, wie wir sind. Aber es gibt Perioden in der Geschichte, in denen dies kluge oder stürmische, dies zähe oder dreinfahrende Machtstreben die ganze Atmosphäre durchsetzt und Ungezählte in seine Kreise zu ziehen droht. So war es in den Tagen der Renaissance, nur daß dort der Wille zur Macht bloß Lebenstrieb der oberen Zehntausend war; Italien sah ungezählte Tyrannen, freie, hochbegabte, skrupellose Menschen, deren Ziel die Gewalt und die Erhaltung der Gewalt war. Heute ist das Machtstreben in allen Schichten der Kulturvölker lebendig; alles ruft heute nach Einfluß. Diese Triebe haben eine phantastische Philosophie wie die Nietzsches ermöglicht, und aus dieser Philosophie, die sie selber geformt haben, ziehen sie unter den Gebildeten und Halbgebildeten unseres Volkes dauernde Nahrung. Jakob Burckhardt sagt in seinen weltgeschichtlichen Betrachtungen: die Macht ist immer böse, die Aufopferung für andere ist das Gute in der Welt. Der zweite Satz ist gewiß richtig; man müßte nicht Mensch sein, wenn man nicht das unmittelbare Gefühl dafür hätte, daß Aufopferung, Selbstverleugnung und dienende Liebe das Gute und das Licht des Lebens sind. Aber der erste Satz, daß Macht immer böse ist, ist so natürlich nicht richtig. Nur das gilt, daß

in der Macht und im Machtbesitz für uns alle die grenzenlose Versuchung liegt, die Tatsache zu vergessen, daß der Sinn des Menschenlebens überall Dienen ist und nichts anderes. Der Machtbesitz, der Einfluß läßt nur zu sehr die dunklen, eigensüchtigen Triebe unserer Seele wuchern und drückt die Lust an dienender Liebe tot. —

Lebte in Jesus der Wille zur Macht? War er in diesem Sinne des Wortes modern? Hatte er anstatt der Herdeninstinkte die Herreninstinkte? Wir fühlen alle, daß wir unser Heiligstes, unseren Glauben an ihn, und mit unserem Glauben ihn selber, den Herrn, antasten, wenn wir der Frage auch nur einen Moment ernstlich nachdenken wollen. Aber das muß man sagen: wenn es je einen Menschen in der Geschichte gab, dem es nahegelegen hätte, den Willen zur Macht zu entfalten, Gewalt zu üben, den Großen zu spielen, von dessen reichbesetztem Tisch Brosamen aller Art, materielle und geistige, für ungezählte kleine Leute fielen, dann war das Jesus. Er stand ja mit Gott in Verbindung, wie niemand sonst in der Welt. Er war der Sohn. Und das heißt: der Vater hatte nichts, keinen Reichtum göttlichen Lebens, den er nicht seinem Sohne, diesem Geliebten, zu geben bereit war. Alle Machtfülle Gottes, die, welche der Natur gebietet und die, welche die Menschen bindet, stand Jesus zur Verfügung. Wenn er sich Gott vergegenwärtigte, wenn er mit ihm redete, dann sah er die Hand, von der Jakobus sagt, daß ihr das Geben reine Lust ist, auf sich hin ausgestreckt. Alle eigene Macht gab ihm der Vater. Darum sagte Jesus auch: Alles ist mir übergeben von meinem Vater. Nicht weniger: Alles, die Welt. Und nun denke man es sich, mit dieser Macht, der sich alles beugen muß, wenn ihr Träger es will, mit ihr hinausziehen ins Leben, sie über den Menschen aufgehen lassen als die Gewalt, der sie untergeben sind, ein Weltreich von einer Sicherheit seines Baues und seines Machtgefüges aufrichten, demgegenüber die Reiche Alexanders und Cäsars und Karls des Großen und das britische von heute nur kümmerliche Ansätze sind — wie nahe hätte dies natürlich-menschlicher Art gelegen! Er hätte ja, dieser Jesus, als großer Völkerbeglücker ausziehen, er hätte seinen Machtabsichten diesen Mantel idealen Strebens umhängen können. Er wäre nicht der erste dieser hochherzigen Tyrannen gewesen; Alexander war ja vorangegangen. Er hätte

sich sagen können, daß er nur dort Gewalt gebrauchen wollte, wo man ihm widerstand, dort aber, wo man sich vor ihm beugte, alle Schätze seines Besitzes auftun: den Reichtum natürlicher Gaben und die Fülle seiner geistigen Kraft. Dies ist ja eine der Formen, in der man auch heute das Machtstreben vor sich und anderen zu adeln sucht: man erstrebt den Einfluß, um Gutes zu tun und glücklich zu machen; freilich hat man dabei die stille Absicht, dort, wo der Einfluß abgelehnt wird, auch kein Gutes zu tun. Nun, Jesus hat den Gedanken, mit der Macht, die ihm die Hand des Vaters beilegte, zu herrschen oder Gewalt zu üben, als die spezifische Versuchung des Bösen empfunden. Das ist doch der Sinn der Versuchungsgeschichte, da, wo sie ihre Höhe ersteigt, wo Jesus die Welt und ihre Herrlichkeit vor Augen hat und der Gedanke ihm entgegentritt, in diesem Weltbereich den zu spielen, dem alles zu Füßen fällt. Im Vergewaltigen sah Jesus für sich das Böse; aber dienen mit aller seiner Macht, Aufopferung treiben mit ihr war ihm das Ziel, für das ihm Gott alle Macht gab. Er hatte seine Macht zur Selbstentäußerung für seine Brüder, bis in den Tod. Das war so und das wollte er so. Hier tut sich der grenzenlose Abstand zwischen Jesus und unserer natürlichen Art auf. Gerade weil unser natürlicher Zug, das Herrschenwollen statt des Dienens, heute in Frakturschrift zu uns spricht, können wir, wenn wir Augen haben zu sehen, die Kluft zwischen dem Lebenszuge, der in Jesus war, und unseren Lebenstrieben ganz ermessen. Man reitet heute auf der einen Äußerung Jesu herum: keiner ist gut, denn Gott allein. Man wirft im Anschluß an sie die Frage auf, ob Jesus etwa auch das Vaterunser mit der fünften Bitte selber gebetet habe. Ich habe der Frage selber und dem Sinn jenes Wortes Jesu hier nicht weiter nachzugehen. Aber ich stelle zur Erwägung: wenn er im Unterschied von uns allen Macht, höchstgesteigerte Macht gebrauchen wollte nicht zu eigener Ehre, nicht dazu, die Bewunderung oder den Knechtsdienst der Menschen zu entfesseln, wenn er unter allen Machthabern der Erde als der Größte von ihnen wirklich Knecht war, Knecht vor Gott und vor Menschen — ob er dann wohl noch mit uns Egoisten auf eine Stufe treten und mit uns die Bitte sprechen konnte: vergib uns unsere Schulden, vergib uns die hartherzigen oder leichtsinnigen Unterlassungen der Liebe, wie wir ver-

geben unsern Schuldigern? Nein, dieser Jesus, der so dienstwillig ist, spricht zu seiner Umgebung, zu uns: ihr, die ihr arg seid, und sich nimmt er dabei stillschweigend aus. Es ist so, wie vor einigen Jahren ein beredter Mund sagte: wenn wir Jesus sehen, wie er ist, dann finden wir ihn nie auf unserer Seite, er steht immer dort, wo unser Gewissen steht, uns gegenüber, und er klagt uns mit ihm an. Jesus und der egoistische Wille zur Macht, ob mit Nietzsche oder ohne Nietzsche geformt, sind zwei Dinge, die sich immer stoßen werden. Hier spricht die Welt und ihr Fürst, dort spricht der Himmel und das Göttliche.

Man hat sich nun heute dort, wo man den Anspruch erhebt, die exakthistorische Betrachtung Jesu durchzuführen, an den Gedanken gewöhnt, daß Jesus überhaupt auf die Welt, auf den Erdenkreis keine Erwartungen oder Ansprüche gerichtet habe. Auf die Welt soll sein Wollen überhaupt nicht gegangen sein. Höchstens am Ende seines Lebens, als sein Stern in Israel sich neigte, soll er, halb enthusiastisch oder schwärmerisch, von einem Machtkönigtum über die Welt geredet haben, in das ihn Gottes starke Hand aus Tod und Unterliegen heraus versetzen würde. Aber vorher soll er Meister in der Beschränkung auf sein Volk, auf seine Nation gewesen sein. Ich bin nicht gesandt denn nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel. Nun, wenn wir einen Augenblick auf den Standpunkt dieser Betrachtung treten — ob er der historisch vollgenügende ist, bleibe jetzt noch ganz dahingestellt, aber sicher ging der Wille Jesu während seiner irdischen Wirksamkeit beherrschend auf sein Volk — wollte er etwa jemals auf dem Wege des Sieges, des Gelingens, König, Herrscher über Israel werden? War dies sein Wille? Dachte er, hoffte er, daß er Israel im Sturm oder mit nachhaltiger Werbearbeit erobern würde und richtete er seinen starken, großen Willen auf dies Ziel? Man sagt uns das heute, Frenssen z. B., daß bunte Bilder von Fortschritt und Sieg seinem Volk gegenüber vor der Seele Jesu gespielt hätten. Auch er zog mit tausend Masten aus, wie es die starke, liebeerfüllte Seele in der Jugend immer tut. Und dann kam er noch nicht einmal still auf gerettetem Boot zurück, sondern er starb mit dem Klageruf, aus dem der ganze Schmerz des Enttäuschten spricht: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Nun ist es eine offenkundige Tatsache, daß unsere Quellen, unsere Evangelien,

von solchen Siegeshoffnungen Jesu seiner Nation gegenüber und von einem solchen Siegeswillen Jesu nichts wissen. Wohl wissen sie, Mark. 2, 20 z. B., von frühen Andeutungen, die auf Tod, auf das Gegenteil des Sieges hinweisen. Es sind poetische Hände oder Hände, welche die geschmähte Dogmatik lenkt, die Jesus solche Siegesträume in die Seele legen und solche Absichten auf Sieg. Nicht nur Frenssen dichtet hier, vor ihm hat die sog. deutsche Wissenschaft gedichtet, auf die er sich beruft. Weil hier merkwürdige Wahngebilde den Tatbestand unserer Evangelien überschatten, ist es mit Freude zu begrüßen, wenn hier und da ein kräftiger Windstoß dreinfährt, der diese Phantasien zerstreut. Ein solcher frischer Hauch ist die These, die man von anderer Seite hören kann und in der man nachspricht, was Anselm, was Luther und andere Große dachten: Jesus hat nicht über Israel den Sieg der Anerkennung davon tragen, nein, er hat sterben wollen. Dazu lebte er, ganz klar und ganz bestimmt: er wollte sterben. Sterbend wollte er sein Volk und die Welt entsühnen und entsündigen. Er lebte, um der Gekreuzigte zu werden und als der Gekreuzigte die Herzen frei von Schuld und Tod zu machen. Sicher ist hiermit ein Stück vom Wollen Jesu bezeichnet, ein tiefinnerliches Stück; ja, er ging willentlich und durch alles innere Grauen hindurch fest seinem Tode entgegen. Er sah dabei auf Gott und auf uns. Aber nicht der ganze, nicht der volle Wille Jesu ist hiermit ausgedrückt. Das werden wir alsbald sehen. — Jetzt gilt es nur ein kurzes Wort gegen die Behauptung von der Siegeshoffnung Jesu über sein Volk zu sagen. Siegen kann über ein Volk, wie es wirklich ist, ob es Israel heißt oder anders, ein Mensch, der die Brotfrage, die Frage der wirtschaftlichen Bedürfnisse löst. Wer die Leute satt macht und zwar recht satt, so daß auf dem Gebiete des sinnlichen Lebens streng genommen nichts mehr zu wünschen übrig bleibt, der wird allerdings Sieger sein. Unsere sozialdemokratischen Führer, Marx und Engels und Bebel und Singer siegen über die weiten Volksschichten, weil sie verheißen: wir machen euch ganz satt. Nun, was bei diesen Sozialisten Utopie ist, das war bei Jesus Wahrheit. Er konnte die Brotfrage lösen, er konnte die Menschen um ihn, die kleinen, armen Leute ganz satt machen. Er war ja der Sohn, dem Gott alle seine helfende Macht gab. Er konnte den Hunger der 5000 stillen;

auch 50 000 wären ihm nicht zu hart aufgelegen. Er konnte alle Not und alles Elend wenden. Wenn einer Siegeshoffnungen über das Volk hätte hegen können, so wäre es dieser Mann gewesen, der keine wirtschaftlichen Theorien nötig hatte, um mit den wirtschaftlichen Problemen fertig zu werden, sondern der nur sich nötig hatte, seine Macht und seinen Willen, d. h. den Gott, mit dem er zusammengehörte. Aber Jesus hatte keine Siegeshoffnungen. Als man ihn nach der Speisung zum König machen wollte, sagte er, Joh. 6, 26: „Ihr sucht mich . . ., weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid. Wirkt nicht die Speise, die vergänglich ist." Er kannte seine Leute. Wäre er nur der starke, allezeit gütige Helfer gewesen, ja dann hätte er siegen können. Aber wohl auch dann nicht einmal. Denn Menschen, die ganz satt geworden sind, haben wie Israel in der Wüste für den, der es sättigt, unter Umständen das Wort zur Verfügung: uns ekelt vor dieser losen Speise, gib uns anderes als was du bisher gabst. Aber Jesus war auch mehr als allzeit freundlicher Helfer. Gewiß, das war er; nie diente einer so unermüdet, so Schlag auf Schlag, so tatenfroh und dabei so zart, so unaufdringlich, wie er. Man lese dafür das Markusevangelium. Aber er hatte — es ging nicht anders, denn er war der Sohn und er gehörte zu dem heiligen Gott — er hatte für sein Volk auch ein Bußwort. Sudermann läßt den Täufer den Bußprediger sein, Jesus aber den Prediger der Liebe. Von solchen sentimentalen Torheiten ist Jesus fern. Mit seiner restlosen Liebe ist das ganze, klare Bußwort gepaart. Das hatte er freilich nicht bloß für die kleinen Leute, wie es die Grandseigneurs in Frankreich vor der Revolution hatten. Er hatte es für die Regierenden, für die hochgestellten Lebemänner, auch für die geistlichen Führer und für die Gelehrten. Allen sagte er irgendwie, ganz konkret: kehrt um. Er mußte den eingebildeten, heuchlerischen Frommen, den Pharisäern, die Krone der scheinbaren Gottseligkeit anrühren. Ja, wenn er ihre Seelen mit Ehre angefüllt hätte, wie Napoleon der Erste die Seele seiner Garden mit Gloire; aber die Ehrsucht in ihnen mußte er bekämpfen. Er kämpfte nicht etwa, wie Frenssen es uns einbilden will, gegen die Dogmatik der Pharisäer, gegen die kirchliche Tradition, die sie vertraten. Für die Dogmatik der Pharisäer hatte er mehr übrig, als viele kluge Leute

und Poeten ahnen. Aber gegen ihren Willen zur Macht und zur Ehre kämpfte er. Und ebenso kämpfte er mit dem Bußwort auch gegen die stumpfe Sinnlichkeit der Menge und gegen die behagliche Genußfreudigkeit, die feine, die ästhetischere der Großen. Nun sage man sich: konnte er, wenn er nicht blind war, in dieser Situation Siegeshoffnungen hegen, die dann wider Erwartung erschüttert wurden? Er hätte Israel nicht kennen müssen, er hätte Gottes Geschichte mit Israel nicht kennen müssen, die Geschichte aller Boten Gottes, er hätte die Sünde nicht kennen müssen, schließlich, er hätte nicht Gottes Sohn sein müssen, der mit Gottes eigenen Augen die Welt ansah, wenn er auf einen Triumphzug durch Israel hätte rechnen wollen. Nein, er wußte: weil ich die Leute nicht bloß sinnlich satt machen will, sondern weil ich sie auch umdrehen will auf Gottes Bahn, weil ich Gott unter ihnen zum König machen will, deshalb muß ich äußerlich unterliegen. Ich muß sterben. Hätte Savonarola mit den hellen Augen seines Herrn und Meisters Florenz zu reformieren versucht, die politischen Utopien wären ihm vergangen. — Aber hier noch ein letztes Wort, das ein neuer Beweis gegen nationale Siegeshoffnungen Jesu ist. Jesus kam nicht bloß mit dem Bußwort. Er handhabte auch das freie, königliche Wort der Gnade: dir sind deine Sünden vergeben. Und dieses Wort wurde von seinem gnädigen, geduldigen, starken und treuen Lieben bis in den Tod begleitet. Nun, ist Liebe nicht die Macht, die Menschenherzen in Fesseln schlägt? Wenn er so liebte, mußte es ihm nicht unter seinem Volk gelingen? Hier gilt es eben darauf zu achten, daß Jesu Liebe Gnade war, Sündergnade. Verlorene wollte er retten. Steht es aber so mit seiner Liebe, dann darf man doch fragen: leben wir von Haus aus gern von Gnade? Lebt der natürliche Mensch gern von Barmherzigkeit? Heute wird oft der Eindruck erweckt, als ob er das täte. Die Ritschlsche Theologie mit ihrer Predigt von der ewigen, durch die Menschensünde nicht gehemmten oder veränderten Liebe Gottes, hat viele auf den Gedanken gebracht, daß der Glaube an die Liebe Gottes in Jesus leicht sei. Aber sowie Gottes Liebe als das angesehen wird, was sie ist, als Liebe zu Verlorenen, zu Menschen, die an sich und durch sich zugrunde gehen, sowie die Liebe Gottes und Christi das Armesündertum zur Kehrseite hat, wird niemand uns mehr über-

zeugen können, daß sie jemals populär ist. Liebe, die uns nicht demütigt, ist immer populär, aber die andere ist es nie. Man revoltiert gegen sie, man lehnt sich gegen sie auf; es müßte denn sein, daß man den Mut zur Demut und die innere Freiheit zum Selbstgericht hat. So war Jesus mit seiner heiligen, ernsten Liebe, die nicht Gerechte rief, sondern Sünder, nicht populär. Die natürlichen Instikte seines Volkes waren ihm entgegen, wie es die der Menschen heute noch sind. Es gehört Gottes Geist, der uns überwindet, dazu, daß wir die Gnade Jesu gerne mögen. Deshalb mußte er statt auf Sieg auf Untergang rechnen und danach seinen Willen einrichten. Er mußte im Leben stehen, wie Raffael das Jesuskind im Arm der sixtinischen Madonna gemalt hat. Schopenhauer hat das Geheimnis des wunderbaren ernsten Blickes gedeutet, mit dem dies Kind in die Ferne sieht. Auf dem Arm der Mutter geht es aus Gottes hohem Himmel, wo tausend reine Engel es umgeben, hinunter auf die Erde, die bei aller ihrer Schönheit die Stätte der Sünde ist. Da sieht dies Kind statt Sieg das Leiden voraus. Was hier ein großer Künstler in die Seele des Kindes Jesus legt, das lag in der Seele des Mannes Jesus und das formte seinen Willen.

Aber die Frage: was wollte Jesus? findet heute noch eine Antwort, die innerlicher ist, wie die beiden, mit denen wir uns bis dahin beschäftigten, und dennoch gründlich falsch. Bis dahin sprachen wir davon, ob das Ziel Jesu auf Weltherrschaft oder auf die Gewinnung seines Volkes ging. Das glauben heute viele nicht. Aber statt dessen greift nun eine Auffassung von dem, was Jesus wollte, Platz, die für viele Tausende die Bedeutung eines Evangeliums hat, an dem nicht gerüttelt werden darf. Was ich jetzt vorführe, ist die spezifisch moderne Antwort auf unsere Frage, was Jesus wollte.

Vor einigen Monaten ist unserem Kaiser der Anfang des großen Sammelwerkes, das den Titel „Kultur der Gegenwart" führt, in die Hände gelegt.[1]) In diesem Werk spricht sich der Heidelberger Forscher Tröltsch über den neuzeitlichen Protestantismus aus. Er fixiert einen bestimmten Unterschied zwischen ihm und dem Protestantismus der Reformation, dem Luthers an der Spitze.

---

[1]) Der Vortrag wurde im Winter 1906/07 gehalten.

Der neuere Protestantismus ist nach Tröltsch fortschrittlich; ein Enthusiasmus des Fortschritts, des Voran auf allen Lebensgebieten, soll ihn beherrschen. Er glaubt, das ist nach Tröltsch sein hoher, lichter Glaube, er glaubt an die Möglichkeit eines Aufstiegs in der Menschenwelt und in dem eigenen, individuellen Leben. Für ihn drängt es in uns Menschen nach oben, nach vorwärts. Wie sich in der Natur die Arten verfeinern, so sollen wir darauf angelegt sein und dahin treiben, daß unser Leben auf allen Gebieten, wirtschaftlich, politisch, künstlerisch, auch sittlich, auch religiös höher steigt, feiner, reicher wird. Ist dieser Gedanke nicht aus der Seele von tausend und abertausend modernen Menschen gesprochen? Ja, heute, wo der Entwicklungsgedanke viele Gemüter einfach beherrscht, da zieht wieder im ganz besonderen Sinne die Melodie durch die Seele: wie bist du doch so schön, o du weite, weite Welt. So schön in deinem Weiterwollen und auch darin, daß du weiter *kannst*, daß du besser wirst. Ein fröhlicher Optimismus ist in viele Seelen eingezogen. Lange nicht in alle, aber in viele. Alles steigt, und wir steigen mit. Es ist der Sinn der Geschichte, daß die Menschheit und wir stetig weiterkommen. Hier gibt es eben Entwicklung. — Nun bedarf es ja allerdings darüber keines Wortes: wer auf dem Boden dieser modernen Betrachtung des menschlichen Lebens steht, der ist vom Protestantismus der Reformation recht weit entfernt. Auch vom Glauben des Paulus und der Bibel überhaupt. Luther würde diesen Modernen freilich auf allerlei Gebieten des Lebens Fortschritt und aufsteigende Entwicklung zugeben. Mögen Künste, Wissenschaften, Hygiene, Technik steigen — gut. Aber an *einer* Stelle würde Luther statt aller Entwicklung nach oben, *auch* eine Entwicklung, aber eine nach unten statuieren. Sittlich und religiös steigt die Welt nicht, nein, sie fällt, d. h. die Welt, soweit sie auf sich gestellt ist, und wir mit ihr. Wir sind Fleisch, in unserem Willen sind wir gebunden und gefesselt an das Böse. Hier steigen wir nicht; wir entwickeln uns nicht zur Gottesfurcht und zum Kindesglauben und zum Guten. Nein, wir entwickeln uns, soweit wir nur Glieder der natürlichen Welt sind, sicher nach unten. Wir ziehen die Fesseln unserer Sünde fester an, jeder von uns die Fesseln seiner besonderen Sünde. Mag die Welt mit ihren technischen, mit ihren kommerziellen und sonstigen Fortschritten noch so hell vor

uns liegen, diesen kräftigen Schatten der Sündennot, der Sündenknechtschaft, müssen wir ihrem Bilde einfügen, sonst wird es eben heillos falsch. Es hilft eben alles nichts und Trölsch mag vom modernen Protestantismus sagen, was er will: mit der Fortschrittsstimmung und mit dem frohen Fortschrittsglauben muß sich in uns da, wo unser Wille, unser Innerstes in Betracht kommt, die Gewißheit verbinden, daß unsere eigene Kraft uns abwärts führt. Wir gehen an uns selbst zugrunde. Und daran ändert keine Weisheit, kein freier, weiter Geschäftsbetrieb, kein künstlerisches Streben und keine Humanität etwas. Wir gehen an uns selbst zugrunde. Deshalb spricht Paulus: ich elender Mensch! Hat er zu viel gesagt? Hat er uns den Freudenbecher des Lebens als ein rückständiger, moroser Mann vergiftet? Nun, Lord Byron etwa war kein Rückständiger, aber von ihm stammt das gute Wort: „wenn's auch im Feld mit List gelingt, der Schlange Kraft zu enden, doch jene, die ums Herz sich schlingt, wer will die von uns wenden? Sie hört nicht auf der Menschen Wort, nicht auf Musik und Klagen, sie sticht die Seele fort und fort, die still es muß ertragen." Das ist in puncto Sünde Wahrheit, soweit nur wir, wir Menschen in Betracht kommen.

Aber die Modernen, die hier den Fortschritts-Enthusiasmus mitmachen, einen wirklichen „Enthusiasmus", ein Stück Schwärmerei, sie bringen nun eine neue Botschaft von dem auf, was Jesus wollte. Sie machen ihn zum großen Fortschrittsmann. Und zwar in einem doppelten Sinne. Auf der einen Seite steht er hier selber als der große, der vollkommene religiöse und sittliche Mensch da. Hier taucht der religiöse Heroengedanke wieder auf. In Jesus soll die Menschheit die Höhe der religiösen Vollkommenheit und Vollendung erklommen haben. Er ist ja, wie man sich das denkt, aus der Menschheit, aus der Welt. Er ist ja nicht von oben, nicht aus dem Himmel. Er ist mit aller seiner religiösen Höhe und sittlichen Reinheit Entwicklungsprodukt der Menschheit. Als solches gewiß von Gott gewirkt, wie alles, das Kleine und Große in der Welt, von Gott gewirkt ist. Aber Mensch von unten, aus der Menschheit. Soverstanden kein Wunder, kein Gott. Das ist der moderne Jesus. Wäre er so, in der Tat, er wäre der vollgültige Beweis dafür, daß wir Menschen und die Menschheit innerlich steigen und nicht fallen.

Wäre Jesus unser Produkt, selbst dieser abgeblaßte Heros Jesus, wirklich, man müßte vor uns den Hut abziehen. — Und nun kann man es sich ja selber konstruieren, was er gewollt hat, wenn er dieser moderne Jesus gewesen wäre. Dann wollte er uns auf die eigene religiöse und sittliche Höhe heben. Mit ihm und durch ihn sollten wir steigen. Das war dann wenigstens das Innerste seines Strebens, der Geist, der bei ihm in altertümlichen Ausdrucksformen lebte. Der große Mann der religiösen Entwicklung wollte an uns das Werk tun, daß er uns zu sich emporhob. Wir sollten Abbilder seines vollkommenen Urbildes werden. So fromm, so kindlich zuversichtlich, so getrost, so gut, so frei, auch so kühn wie er. — Ist es Borniertheit, wenn man dieser Ausführung gegenüber sagt: die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube? Wie Jesus werden? Wir, wir Menschen von Fleisch und Blut? Ganz abgesehen davon, daß er gar nicht dieser vollkommene religiöse, reine Mensch ist, sondern im Grunde etwas ganz anderes — wir werden wie er? Hat uns je menschliche Güte und Vortrefflichkeit umgeändert oder neugeboren? Gewiß, sie kann uns starke Impulse geben, sie kann uns zur hellen Einsicht in unsere Verkehrtheit und sittliche Not führen. Aber umwandeln, das Herz verwandeln, das kann sie doch nicht. Hat Jesus weiter nichts für uns, wie dies, daß er uns seinen menschlichen Gottesglauben und seine hohe Sittlichkeit, seine Menschenliebe schenken will, dann kennt er uns nicht und hilft uns nicht. Alle hehren Eindrücke menschlicher religiöser Größe bringen uns keinen wirklichen Schritt weiter. Sie können uns Arme, denen der Unglaube Natur und denen der Egoismus tiefeingewurzelter Trieb ist, höchstens dahin bringen, daß wir grenzenlos unglücklich werden. Dieser reine Mensch, so ganz anders wie wir, und wir sollen wie er werden! Man komme uns also nicht mit dieser Botschaft von dem, was Jesus wollte. Nur wenn er sich in göttlicher, erbarmender Gnade zu uns neigen wollte, uns freisprechen, wie Gott es kann, und uns frei machen, frei von Schuld und frei von Sündenfesseln, dann bedeutet er Segen und Leben für uns. Der religiöse Heros Jesus, selbst wenn er geschichtlich wäre, ist für jeden Menschen, der wirklich weiß, was Sünde ist, ein Unsegen. Darum fort mit diesem Entwicklungschristentum, das kein Christentum ist. Es ist auch eine Religion, aber kein Christentum. Wirkliches

Christentum ruht ewig auf zwei Pfeilern: einem kräftigen Sündengedanken und einem beherzten, absoluten Gedanken unbegreiflicher Christusgnade.

Nun hat der Herr ja gesagt, daß die Pforten der Hölle oder des Totenreiches seine Gemeinde nicht überwältigen sollen. Er hat damit gemeint, daß es immer in der Welt echten, wirklichen Christusglauben in einer Gemeinde von Bekennern geben wird. Wir sehen auch heute die Erfüllung dieser Verheißung. Es sind doch nicht nur 7000, wie zu Elias Zeiten, es sind viel mehr, die von Jesus wissen: er wollte Sünder selig machen, er kam zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Im Kreis dieser Bekenner preist man Jesu göttliches Erbarmen und des Vaters Erbarmen, das ihn, den Sohn uns gab. Hier betet man die Macht über Sünde und Gericht an, die das Erbarmen Jesu begleitet. Hier findet man sich unter seinem Kreuz zusammen und läßt den Gekreuzigten, wenn auch oft nur mit schwachem, gehemmtem Willen, die Passion der Seele sein. Diese Überzeugung von dem, was Jesus wollte, beseligt ungezählte treue Herzen. Ja, sie treffen mit dem, was sie denken, wirklich seinen Willen. Wer kann das leugnen? Aber diese Bekenner des Seligkeitschristentums, des „nur selig" — sie können leicht dahin kommen, daß sie nicht den ganzen Willen Jesu treffen. Der Bogen seines Wollens ist weiter gespannt, wie dies Seligkeitschristentum den Anschein erweckt. Und das scheint mir heute die besondere Aufgabe einer Verständigung über das, was Jesus wollte, zu sein, daß wir versuchen, den ganzen Inhalt des Willens Jesu zu umfassen. Wir müssen hier heute auf der einen Seite Irrtümer abwehren, auch kräftige Irrtümer. Auf der anderen Seite müssen wir das dankbare, demütige Bekenntnis zu unserem Herrn und Meister zu erweitern, völliger zu machen suchen.

Was wollte Jesus? Sicher ist dies: er hat zu oberst an Gott gedacht und nicht an uns, nicht an sein Volk, nicht an die Welt. Man muß das einmal mit Nachdruck sagen. Aber dies, daß er an Gott dachte und ganz durchherrschend für Gott lebte, schloß es ein, daß er an uns dachte und für uns lebte. Doch nicht bloß unsere Beseligung, nicht bloß unseren Frieden faßte er dabei ins Auge, sondern noch andere, von uns leicht vergessene Dinge, die auch zur Vollendung unseres Lebens gehören.

Heute erinnern sich viele daran, daß Jesus Gottes Reich bringen wollte. Zweifellos, das hat er gewollt. Und das bedeutet: er hat unverrückt für das eine große Ziel gelebt, daß Gott, der heilige, gnädige, allmächtige Gott in der Welt regiert, und daß nichts, niemand sein Regiment durchkreuzt. Er wollte die Welt, die Menschheit und uns dem Vater zu Füßen legen. Nicht für sich wollte er uns haben, wenn das heißt, daß ein anderer wie Gott uns regiert; nein, für Gott, für den Vater wollte er uns haben. Er zog wirklich auf Eroberungen für Gott aus; der einzige Welteroberer, der dabei an den lebendigen Gott und seine Ehre dachte. Seine Welteroberung war die Liebestat des Sohnes für den Vater. Einmal hat ein Mensch in der Geschichte gestanden, der den Gottesspruch: mich sollst du lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte, wahr gemacht hat. Wir sprechen von diesem Gebot, wir sehnen uns nach seiner Erfüllung, wir glauben im Aufblick zu Jesus, daß wir es erfüllen können, wir haben auch wirklich im Glauben Lebensabschnitte, in denen wir ungeteilt an Gott hängen, in denen er und sein Dienst unsere Lust ist. Aber wir wissen ebensogut, daß die Zeiten wahrhaftigen Kindeslebens Gott gegenüber durch Zeiten verdrängt werden, in denen stark und fest unsere Welt und unser Ich unsere Lust ist, Gott aber und sein Dienst nicht. Jesu Lust war das Regiment seines Vaters in der Welt; das war seine ganze Passion, das wollte er, dafür lebte er ungebrochen und unentwegt. Wir wollen doch einmal in Jesus nicht bloß den Drang barmherziger Liebe für uns sehen. Er trug ihn freilich in sich, und wir werden erkennen, daß er durchaus zu dem gehört, wovon wir hier reden. Aber in Jesus schlug ein Herz, das alles für Gott wollte; ein starker, gerader Strahl tätiger, wahrhaftiger Liebe ging hier nach oben, und indem er nach oben ging, ging er auch nach unten, auf uns. Mutet irgend jemanden unter uns dies Christentum, das Jesus so ganz auf Gott gerichtet ansieht, kühl oder gar verkehrt an, so wollen wir uns doch erst einmal sagen: dies Christentum ist groß. Wo man einen Christus hat, dem Gott alles in allem ist, das ganze Ziel, da ist die wahre Größe der Anschauung von Christus. Das ist die des ganzen Neuen Testaments. Aber dies Christentum ist auch bei seiner Größe barmherzig und beseligend und warm.

Doch wie steht es nun? Wenn wir sagen: Jesus wollte Gott zum König in der Welt machen, Gott sollte durch ihn also erst König in der Welt *werden*, haben wir da nicht am Ende einen Jesus vor uns, der mit diesem seinen Willen gar nicht mehr in unsere Zeit und Überzeugung paßt? Die Gegenwart zieht ja doch gegen den sogenannten Supranaturalismus ins Feld. Nichts soll in unserer Welt oder in unserem Leben auftreten, was sich nicht aus unserer Welt entwickelt. Jeder Gedanke, daß Kräfte oder Mächte von außen her, von oben her neu in den Zusammenhang der Natur oder der menschlichen Geschichte treten, soll fallen. Man kassiert ja das Wunder. Dachte also Jesus etwa, daß er die königliche Herrschaft Gottes erst von außer her, in übernatürlicher Kraft in die Welt hineinbringen sollte, so ist das nach dieser antisupranaturalistischen Anschauung ein überwundener Irrtum. Nein, Jesus selbst, sagt man, war aus der Welt, ein Entwicklungsprodukt der Geschichte, eben der große religiöse Mensch, das Produkt der Menschheit. Und was er brachte, was er uns gab, war nichts Überweltliches, nichts Übernatürliches. Seine menschliche Religion und seine sittliche Reinheit brachte er; das war Gottes Gabe durch ihn, aber weiter auch nichts. Jeder Gedanke daran, daß Jesus einen übernatürlichen, neuen Zustand der Dinge in der Welt herbeiführt, ist unhaltbar. Die Entwicklungstheorie verbietet ihn. Hat Jesus ihn gehabt, so ist eben dieser Gedanke und sein Streben, das durch diesen Gedanken geleitet wurde, für uns eine überwundene Sache.

Gegen diese Auffassung kommt man nur dadurch auf, daß man sich entschließt, die Welt einmal mit Jesu Augen anzusehen. Vielleicht zeigt sich dann: er ist moderner, als viele Menschen ahnen. Aber freilich, die verkehrte Modernität, die den lebendigen Gott und sein überweltliches Reich tot macht, die hat er nicht.

Niemand hat Gott enger mit unserer Welt und unserem natürlichen Leben zusammengerückt wie der Herr. In der Beziehung müssen wir, die wir nur zu leicht die Neigung haben, Gott von den Bewegungen unseres Lebens abzutrennen und in seinen Himmel zu verjenseitigen, immer von ihm lernen. Ihm ist Gott der, welcher den Blumen das Kleid wirkt, den Raben das Futter gibt und die Haare auf unserem Haupte erhält. Ihm ist Gott der beherrschende, überall gegenwärtige, unentrinnbare Machtwille, der alles umfaßt,

alles durchdringt, ohne den nichts geschieht, durch den alles geschieht, wenn man es recht versteht: alles. Aber derselbe Jesus, der Gott uns so grenzenlos nahe rückt, weiß doch, König, wie er es sein will, ist er in der natürlichen Welt, wie sie jetzt ist, nicht. Und durch ihn, durch seinen Sohn, der, wenn auch Mensch, doch ganz zu ihm gehört, will er es werden.

Ist Gott König, wo gesündigt wird? Regiert er da? Freilich, niemand von uns könnte sündigen, wenn Gott nicht in dem Moment, wo wir sündigen, unser Leben wollte, unser Leben wirkte und uns auch das Vermögen, zu wollen und zu handeln, gäbe. Aber darin, daß wir dies Vermögen, diese Gottesgabe, nun dazu gebrauchen, zu sündigen, darin ist Gott doch nicht König über uns. Hier zerreißen wir sein Regiment. Und kein Entwicklungsgedanke hilft darüber hinweg, daß alle Menschensünde in ihren ungezählten Formen das Widerspiel des Reiches Gottes in der Welt ist. Aus einer sündigen Welt, die verstrickt ist in Argheit, entwickelt es sich auch nicht. — Aber wir wollen hier unsere Betrachtung noch etwas genauer anstellen. Unsere Sünde hat zwei Seiten, beide eine unauflösliche Einheit, aber beide doch zu unterscheiden. Sünde ist Auflehnung gegen Gott. Wir mögen sein Gesetz und seinen Willen nicht. Sein bindender Wille, der uns für Gott will und nicht für die unbesinnliche Weltfreude, für den Nächsten und nicht für den feineren oder gröberen Ichdienst, dieser Wille ist uns unbequem. Wir revoltieren feiner, leiser und gröber gegen ihn. Es gibt hier viele Stärkegrade, wie Gott als störend empfunden wird und wie wir uns gegen ihn wenden. Oft genug wird Goethes Wort wahr: bei Gott, sie treiben's toll, ich fürcht', es breche. Aber wir revoltieren eben alle. Revolten gegen Gott sind aber das Widerspiel seines Reiches. Wo er gebietet und wir wollen nicht, da hat insoweit sein Regiment ein Ende. Doch die Sünde hat noch eine andere Seite. Alle Sünde ist Unglaube. Das heißt: alle Sünde trägt in das Herz Gottes dunkle, unwahre Züge hinein. Von dem ersten Sündenfall an, wo der Mensch meinte, daß Gott ihm nur die Gottähnlichkeit neide, bis heute ist das so. Wir sehen in Gott dann nicht den, der für uns lautere Güte ist. Wir sehen in aller Sünde irgendwie unsere Fehler und Mängel in Gott hinein. Und nun kommt über uns mit dem Unglauben die Sorge und das Ver-

zagen und die Schwäche und vielleicht die Verzweiflung. Wo gesorgt wird, wo gezagt wird, regiert denn da Gott? Regiert er etwa in Sudermanns Frau Sorge? Ich dächte, jeder, der dies Bekenntnis einer Familiengeschichte liest, sieht: hier regiert er nicht. Wie wäre es, wenn er in der Welt schlechtweg regierte! Wenn gläubige, vertrauende, wenn Kindesherzen für ihn schlügen, wenn der Sinn da wäre, der das Sorgen und das Verzagen unter sich drückt und überwindet! Wenn der tiefe Zug, Gott als den zu empfinden, der uns in den Freuden unseres Lebens stört, aus unserem Herzen weg wäre! Aber sicher ist dies: wo die Sünde ist, regiert er nicht. — Das wußte Jesus. Und im Blick darauf wollte er für uns Sünder Gottes Reich: Friede, Freude, aber auch Gerechtigkeit und Dienst Gottes im heiligen Geist. Und er wußte sich stark als Gottes Sohn, dies Reich zu bringen. Denn Gottes Geist, der Geist, der nicht von dieser sündigen, natürlichen Welt ist, nicht aus ihr entwickelt, sondern von oben, der Geist gnädiger, heiliger, allmächtiger Gnade lebte in ihm. Der gnädige, heilige Gott soll regieren und die Sünde nicht — das war das Ziel Jesu.

Er ist nicht hierbei stehen geblieben. Sein Ziel, daß Gott durch sein Wirken König würde, weist noch in andere Richtung als in die der Sünde. Auch in dieser zweiten Richtung ist sein Ziel für uns Menschen von heute sehr brauchbar, wenn auch viele Modernen es verdunkeln oder ablehnen. Ist dort Gottes Reich, wo ein junges Menschenleben umsinkt und vergeht? Ist es dort, wo der einzige Sohn der Witwe, der Jüngling zu Nain, stirbt? Ist es vorhanden im Jammer der Aussätzigen des heiligen Landes oder etwa unter unseren Idioten? Ist es vorhanden, wenn die Not das Haus befällt? Oder überhaupt wenn die Kette der Übel das Leben bedrängt und zerreibt? Ich empfinde durchaus die Schwierigkeit, die sich öffnet, wenn man diese Fragen aufwirft. Man muß hier vorsichtige Schritte tun. Sicher ist ja nun jedenfalls zunächst dies: Jesus hat im Übel und im Tod nicht das Reich Gottes gesehen. Dort, wo das Elend seinen Gang geht, dort ist für ihn Gottes Reich nicht. San Franzisko und Kingston würden für ihn keine Erweise von Gottes Reich sein. — Man mutet uns heute eine harmlose, optimistische Auffassung vom Übel zu. Die harmloseste, flachste Form hat diese Auffassung da, wo man das Übel

als den großen Fortschrittsmacher greift. Weil die Halligen versinken, lernen wir immer besser Dämme gegen die Nordsee bauen. Leider gehen aber inzwischen, ehe wir das ganz gut können, Hunderte von Menschen zugrunde. Vielleicht oder wahrscheinlich kommen auch beim Wiederaufbau von San Franzisko besondere technische Fortschritte heraus. Man baut vielleicht noch kühnere, himmelragende Häuser von noch einfacherer Bequemlichkeit. Aber es gehört denn doch ein heilloser Sinn dazu, daß man sich mit diesen Errungenschaften über das namenlose Meer von Jammer hinwegsetzt, welches die vielen Unglücklichen dort in die Tiefe zog. — Weniger flach ist das andere Urteil vom Übel. Es hat ein Stück Wahrheit an sich, aber flach ist es doch. Man sagt: ihr müßt es nur richtig ansehen, dann hört euch das Übel auf, Übel zu sein. Dann wird es ein relatives Gut. Ihr müßt auf Gott sehen, von dem das Übel kommt. Ihr müßt euch an die Liebe Gottes erinnern; die sendet es euch. Im Glauben an diese Liebe könnt ihr es zu einem Gut für euch umbiegen. Es wird Erziehungsmittel in der Hand dieser Liebe. Sie will euch durch die Leiden dieser Welt zu sich ziehen und von der Weltlust lösen. Alle Dinge müssen uns zum Besten dienen, wenn wir Gott lieben. Alles richtig. Aber es darf nun doch nicht so aussehen, als ob diese Liebe Gottes, die uns auch die Übel zu Gütern macht, etwas Natürliches, etwas Selbstverständliches für uns ist. Sie ist doch für uns Sünder das ganz Unselbstverständliche. Sie gehört doch nicht zu unserem natürlichen Leben. Diese Liebe haben wir nur durch Jesus, durch den Sohn, der von oben ist. In ihm lebt sie. Sie gehört zu dem Gottesreich, das er bringt. Wenn wir wirklich auf sie vertrauen und mit ihr aus Übeln Güter machen — was bekanntlich nicht immer ganz leicht ist, sondern Kampf und Überwindung bedeutet — dann sind wir in Gottes Reich. Dann sind wir insoweit aus dem natürlichen Leben heraus. Aber daneben sind wir auch noch etwas: natürliche Menschen von Fleisch und Blut. Und sofern wir das sind — wir können es ja auch wieder restlos werden, wenn wir den Glauben verleugnen — sind die Übel für uns wirkliche Übel und weiter nichts. Auch gar nichts weiter. Harnack hat in diesem Zusammenhang ein tapferes Wort gesprochen, das man ihm gut nehmen muß. Es ist geeignet, das oberflächliche Gerede von dem

positiven Wert der Übel in der Welt aufzuheben. Er urteilt von Jesus: „er hat Not Not und Übel Übel genannt. Weit entfernt sie zu begünstigen, hat er das lebendigste und kräftigste Bestreben gehabt, sie zu bekämpfen und zu beseitigen.“ So ist es. Man muß diese Gedanken nur im vollen Sinne Jesu nehmen, was Harnack nicht tut. Für Jesus bedeutet das Reich Gottes allerdings, nicht mehr und nicht weniger, auch dies, daß das Übel aus der Welt verschwindet. Der neue Himmel und die neue Erde, wo kein Leid, kein Geschrei mehr sein, wo die Tränen abgewischt werden. Gottes Reich ist ihm dort, wo die allmächtige Gnade Gottes regiert. Aber die regiert für sein Auge dort noch nicht, wo das Übel und das Elend bis zum Tode hin seine zerstörende Kraft entfaltet. Sie regiert nur da, wo unser Leben vollendet ist, frei, ungehemmt, selbstmächtig. Ist manchen Menschen von heute, der Jesus haben will, dieser Gedanke Jesu, dieser Reichsgedanke zu groß — es hilft nichts, Jesus hat ihn gehabt. Er beanspruchte der zu sein, der in Sachen der Herrschaft des gnädigen, allmächtigen Gottes reinen Tisch macht. Das wollte er. Und er fühlte, daß er es konnte. Seine Wunder, in denen er den Übeln zu Leibe geht, sind der Erweis dafür. Unfaßlich für jeden, der Jesus nur das gottgewirkte Entwicklungsprodukt der Menschheit sein läßt. Das sind wir auch. Wir tun keine Wunder, dann tut er auch keine. Aber nicht unfaßlich für den, dem er der Sohn des Vaters ist, welchem Gott Teil an seinem ganzen Leben, an aller seiner Macht gibt. Jesus wollte uns und unsere Welt vollenden. So wollte er Gott zum König in der Welt machen. Wenn wir in unserer Jetztzeit der christlichen Kirche noch im Leben mit seinen Übeln stehen, wenn wir jetzt nur im Aufblick zu Gottes unverdienter Christusgnade die Übel, die uns treffen, zu Größen gestalten können, welche uns zum Besten dienen, dann ist diese unsere Jetztzeit Zwischenzeit, die dem Endziel Jesu vorausgeht. Sein Gottesreich ist lauter Licht und Kraft für uns, auch im natürlichen Leben. Wo man aus der Sünde heraus ist, d. h. wo man Gott glaubt oder selig ist, aber auch wo man Gott gehorcht oder dient, und wo man aus dem Elend des Lebens heraus ist, da ist man in Gottes Reich. Und das Reich Gottes selber, das, was Jesus wollte, das ist die neue Ordnung der Dinge, in der dies alles Wirklichkeit ist.

Nun bleibt zum Schluß nur noch eine große Frage. Wie kann Jesus seinen Willen, der auf Gottes große Herrschaft in der Welt geht, durchführen? Jeder von uns fühlt: hier handelt es sich um ein Stück Arbeit, gegen das alle sonstige Arbeit in der Welt ein kleines ist. Jesus war der größte Arbeiter, den unsere Erde sah. Wirklich, seine Seele arbeitete, und Christen, die zu ihm gehören, sind wir auch nur, wenn wir arbeiten, ernstlich und ganz. Drohnenexistenzen, ästhetisierende Behaglichkeitsmenschen sollen sich nicht mit dem Namen Christi schmücken. Aber an der Arbeit, die Jesus für seinen Vater tut und darin auch für uns, sondern sich für unser Auge deutlich zwei Seiten. Eine Arbeit des Leidens oder des Schmerzes und eine Arbeit der kraftvollen, freien Tat. Wo er bei Lebzeiten in helfender Liebe zu Armen und Kranken die Macht gebrauchte, die ihm der Vater gab, wo er das Übel beseitigte und das äußere Glück oder das ungehemmte äußere Leben herstellte, da war es ein königliches, siegendes Handeln. Frei und mit der Gewißheit des Gelingens trat hier das helfende Wort aus seiner Seele hervor; „sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund". Befehlen, Gebieten, dem der sichere Gehorsam winkt, war noch nie eine Mühe, Arbeit wohl, aber nicht Mühe. Und wenn Jesus jetzt als der zu Gott Erhöhte seine Gemeinde regiert, wenn er sie erhält unter allen ihren Feinden und sie sicher durch die Zeiten führt, so ist dieser Gebrauch seiner Macht auch nicht Mühe. Auch das wird nicht Mühe sein, wenn er kommt um die, die Gottes Reich nicht wollen, zu richten und die Welt zu verwandeln. Aber wenn wir dieser freien und kühnen Machtseite an dem Wirken Jesu gerecht geworden sind — und man muß ihr gerecht werden, man muß hier das Ganze von Jesus sagen: er will die Welt erneuern, das Böse richterlich überwinden, und er wird das tun — dann wendet sich unser Auge doch unwillkürlich der anderen Seite seiner Arbeit zu, auf welcher der Schmerz und das Leiden liegt. Wer das will, daß wir Menschen, in deren Herzen der widerstrebende Ichwille und die mißtrauische Verkennung Gottes wuchert, unter Gottes gnädiges und heiliges Regiment treten, wer uns hier umdrehen, wer uns diesen Tod aus dem Herzen holen und statt des Todes Glauben und Dienst Gottes einpflanzen will, der wird ein Mann der Schmerzen werden. Jesus brauchte es nicht zu sein,

wenn er über uns mit unserer Sünde zur Tagesordnung übergehen oder wenn er richterlich strafend unsere Sünde an uns heimsuchen wollte. Sowie er dies wollte, wäre aller Schmerz seines Lebens vorbei gewesen. Aber es hätte auch nur ein Regiment Gottes über uns gegeben, das unser Tod und wohlverdientes Verderben wäre. So aber, wo es der gnädige, helfende Gott sein sollte, der über uns regiert, und der heilige Gott, da war für Jesus der grenzenlose Schmerz zum Inhalt seines Lebensweges geworden. Nun traf ihn die Verkennung und der Kleinglaube und der Leichtsinn und der Haß. Nun hatte er in einer Welt, in der die Sünde gegen Gott revoltiert, keinen Platz. Nun kam, langsam aber sicher vorbereitet, der Tod. Er wurde unter die Ungerechten gerechnet. Aber wenn man von seinen Schmerzen spricht, die ihm die Arbeit für Gottes Reich eintrug, dann muß man doch daran erinnern, daß er unter diesen Schmerzen ungebrochen in der Liebe Gottes ruhte. Im Innersten seines Lebens war das Licht der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, nur im Vorhof war die Nacht der Enttäuschung und des Leidens. „Der Vater hat mich nicht allein gelassen, denn ich tue allezeit, was vor ihm gefällig ist." Doch es kam eine Stunde, in der die Nacht auch das Innerste seiner Seele überzog. Eine Stunde, in der die Schmerzen ohne Grenzen waren. Als die Sünde ihm ihr Äußerstes antat, als er da doch um Gottes gnädiger Herrschaft und um unseretwillen zu uns hielt und uns nicht ließ, da ließ ihn Gott für uns erfahren, wie ganz, wie unbedingt er die Sünde verurteilt. Gibt es eine Erklärung für dies Verfahren Gottes, für dies Leiden Jesu, das in dem Ruf erklingt: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich sehe sie darin, daß Gott sein Gnadenregiment in der Welt durch Jesus nicht verwirklichen wollte, ohne daß er seinen Protest gegen unsere Sünde auch betätigte. Das tat er statt an uns — er wollte uns ja retten — an dem, der in die Welt gekommen war, um ganz zu uns zu gehören, um unsere Sache, die schlechte, verlorene Sache der Menschen ganz zu der seinen zu machen und sie unter Leiden fortzuschaffen. Man stoße sich doch nicht so heftig und so hart an dem Gedanken, daß Jesus Gericht Gottes über unsere Sünde trug. Man sage es sich doch einmal: er ist unser Genosse, unser Bruder geworden, der unsere Sache ganz zu der seinen

macht. Und dann: Gott will gewiß absolut vergeben durch Jesus, absolut gnädig sein. Aber im Vergeben will er doch Gott bleiben, der, welcher die Sünde nicht will und tätig, handelnd, wahrhaftig, nicht platonisch, gegen sie protestiert. Ich verkenne die Schwierigkeiten, die sich diesem Moment des Glaubens entgegenstellen, keinen Augenblick. Aber ich meine sagen zu dürfen, daß sich die Glaubensgemeinde das nie aus dem Herzen drehen lassen wird: an dir, Herr Jesus, hat unsere Sünde ihr Recht gefunden. Da, wo du und Gott in dir, sie uns ganz vergabst, da bekam sie ihr Recht. Nun sind wir wahrhaft frei und können von reiner, ganzer Gnade leben. —

So sind wir am Schluß unserer heutigen Wanderung bei dem Manne der Schmerzen angelangt. Aber er sagt bekanntlich, wenn wir seine Schmerzen sentimental beklagen wollen: weint nicht über mich. Seine Schmerzen erwuchsen ihm durch uns. Nun er sie aber hinter sich hat, hat sich die Bahn des Sieges, der Freiheit und der Macht für ihn aufgetan. Den, der ganz für den Vater gelebt hatte, den erhob der Vater zu sich. Und nun wartet er nur auf die Stunde, wo er die Vollendung des Reiches bringen kann; Gott ganz Herr und unser Mund voll Lachens, unsere Zunge voll Rühmens. Wenn es so weit ist, dann wird der Wille Jesu am Ende sein. —

3. Der Christ und die Natur.

Wenn uns heute etwas deutlich ist, dann ist es dies: die Natur ist eine Größe, die uns selber bis tief in unser Inneres reicht. Wir gehören der Natur nicht nur mit dem sogenannten äußeren Menschen, dem Menschen des Leibes und der Sinne, an. Geschweige denn, daß Natur etwas wäre, was uns Menschen nur umgibt. Nein, auch in der Tiefe unserer Seele regt sich Natur. Natur ist ein unendlicher Zusammenhang, dem wir Christen mit Leib und Seele zugehören, ein unendliches wogendes Meer, dessen Wellen in den unsichtbaren Gründen unserer Seele rauschen. Von Natur sprechen wir überall da in der Welt, wo das Gesetz herrscht, wo der Zwang regiert, wo das Müssen seine ungebrochene Kraft entfaltet. Natur ist das Gebiet der gesetzlich gebundenen Ohnmacht im Unterschied von dem Gebiet der Freiheit, der Selbstverfügung und damit der Macht. Zwei Welten stehen vor unserem Auge, die der Natur und die der Freiheit oder der Persönlichkeit. Wie sie sich zueinander verhalten, ist hier noch nicht zu erörtern. Aber wir scheiden sie, wie wir Gebundenheit und Freiheit, Sklavenstand und Herrenstand scheiden. Selbst die, die längst nichts mehr von persönlicher Freiheit für uns Menschen wissen wollen, die Vertreter des Determinismus, die uns ganz zur Natur machen, scheiden hier doch willkürlich. Dort ist das goldene Licht der Freiheit, hier ist das Dunkel des gesetzmäßigen Zwanges.

Nun sage ich: dieser Zwang durchzieht auch mächtig unsere

Seele. So ist es ja doch. Die Seele wächst, sie entfaltet sich mit unserer Leiblichkeit. Wir haben das nicht in Händen. Sie blüht und sie welkt ohne unser Zutun. Triebe aller Art steigen in ihr auf, ein unentwirrbares Ganze von treibenden Kräften regt sich hier: der Genußtrieb, der Geschlechtstrieb und ungezählte andere. Wir machen das nicht, hier werden wir sozusagen gemacht. Ein buntes Spiel der Phantasie arbeitet in uns; wie die Wolken am Himmel hinziehen, bald eilender, bald hastiger, so schieben sich die wechselnden Bilder unserer Einbildungskraft über unsere Seele hin. Wie sind wir beglückt, wenn sie das Leben in goldenen Schein tauchen! Wie möchten wir sie bannen und vernichten diese Bilder, wenn sie unrein oder wenn sie düster sind und unsere Seele, die nach Reinheit oder Seligkeit strebt, quälen! Und doch fühlt man, hier ist unserer Macht eine deutliche Grenze gezogen. Hindern, daß diese Bilder uns kommen, das können wir nicht. Wie Luther von ihnen sagte: sie sind wie die Vögel, die über unseren Kopf wegfliegen; das tun sie auch ohne uns. Aber unsere Betrachtung muß hier noch weiter greifen. Auch in den Bewegungen unseres Denkens sind wir innerhalb bestimmter Grenzen Natur. Nicht nur insofern, als ja unser Denken, wenn es gesundes, normales Denken ist, nach bestimmten, objektiven Gesetzen erfolgt, die wir nicht gegeben haben. Der Zwang der Logik drückt unser Denken auf die Stufe der Natur herunter. Aber das gilt auch insofern, als große und kleine unter unseren Gedanken, die großen Intuitionen und die kleinen Einfälle, Gaben sind, die unser Inneres uns ohne unser Zutun auf den Tisch legt. Dem Genie steigen die originalen, neuen Gedanken in der Regel naturhaft auf; mit einem Male ist das Innere der Seele durch eine neue Idee erhellt. Vergleichbares vollzieht sich aber auch bei den kleinen Geistern. Diese naturhaften Denkvorgänge sind in einem Menschen, wie Goethe, so stark, daß er es für das Normale hält, wenn wir so denken, d. h. wenn nicht eigentlich *wir* denken, sondern wenn es in uns denkt. Er schreibt die merkwürdigen Worte: Ja, das ist das rechte Gleis, daß man nicht weiß, was man denkt, wenn man denkt; alles ist als wie geschenkt. Und es bedarf ja nur der Erinnerung daran, daß nach Goethes eigener Versicherung die Perlen seiner Lyrik kein gewolltes Kunstprodukt sind, sondern Gaben, die ihm sein bewegtes Innere

an den Strand warf. Er fand sie da und er schrieb sie nieder. — Wer will nun sagen, daß wir wenigstens mit unserem Wollen dem Gebiete der Natur oder des Zwanges entnommen sind? Hier soll die Domäne der Freiheit, der Selbstverfügung sein. Und von hier aus sollen sich ihre Wirkungen in den ganzen Bereich unseres Inneren und der äußeren Welt erstrecken. Aber man braucht es kaum zu betonen, daß nur eine oberflächliche Auffassung das Wollen der Menschen uneingeschränkt, absolut zum Ort der Freiheit stempelt. Zunächst kommt hier das in Betracht, daß wir mit allem, was wir wollen, nie über unsere natürliche Veranlagung, in diesem Sinne über unsere Natur hinauskommen. Ein klein veranlagter Geist muß sich kleine Ziele stecken, an großen zerbricht er; und auch der große Geist muß sich mit seinen Absichten in seinen Grenzen halten. Nietzsche ist daran zerbrochen, daß er aus sich, dem Menschen, den Übermenschen bilden wollte. Er zieht auch alle, die ihm das wirklich mit gesammelter Energie nachtun wollen, in die gleiche Tiefe. Die Grenzen des Menschlichen binden unser Wollen. Und das ist bei weitem nicht alle Natur, die ihm anhaftet. Machen wir das, wenn sich in uns der antipathische oder der sympathische Zug des Willens regt, der darauf drängt, andere von uns fern zu halten oder uns an sie hinzugeben? Diese beiden großen Bewegungen unseres Wollens werden von uns allen als Natur empfunden, als Last oder als Freude, aber jedenfalls als Natur. Sie sind aber nur ein begrenzter Teil der naturhaften Regungen, die überhaupt in unserem Willen leben. Man kann ja doch nicht meinen, daß unsere mancherlei Triebe als ein Besonderes reinlich geschieden unter der Stufe unseres Willens liegen. Nein, als Willensansätze, als Wollungen, wie man es genannt hat, um ihren naturhaften Charakter zu bezeichnen, werden sie von uns erlebt. Und unsere Affekte, etwa der des Zorns oder der der Bewunderung oder der der Furcht, sind insgesamt irgendwie in irgendeinem Grade uns angetane Willensregungen. Wie erweitert sich aber erst unsere Einsicht von der Natur in uns, wenn wir das Gebiet des Willens verlassen und uns auf das der Stimmungen, dies Lieblingsgebiet aller passiven, aller träumerisch-untätigen, aller Seelen, die am liebsten nichts wie Natur wären, verfügen! Der moderne Mensch der Stimmungen, der geschobene, geformte, gemachte Mensch

ist heute gleichsam das Hohelied auf die Kraft, mit der die Pulse des Naturlebens in unserer Seele klopfen.

Das ist es also, was wir uns zuerst zu sagen haben. Wir Christen müssen uns, wenn wir Wahrheitsmenschen sein wollen, Menschen, welche die Wirklichkeit sehen, mit festem Griff in die Natur, in ihr Geschiebe und Getriebe einordnen. Wir müssen uns darüber klar sein, daß wir durchdringend dem Gebiet angehören, auf dem der Zwang, das Gesetz, die Nötigung regiert und die Freiheit, die Selbstverfügung schweigt. An diesem Punkte sind wir wie unser Meister Christus und doch ganz anders wie er. Auch er war, als er auf Erden lebte, tief, ganz in das Leben der Natur getaucht. Er wuchs, er erstarkte an Leib und Seele, er durchlebte die Wonne und den Schmerz der Affekte. Und schließlich sank er ohnmächtig im Tode dahin. Aber es war sein freier Wille, daß es so war. Er ward arm um unseretwillen. Diese Ohnmacht des naturgebundenen Menschen ist die freiwillige Armut, die er annahm, um unser Bruder zu werden. Wir würden den Herrn degradieren, wir würden ihn auf unsere Stufe rücken, wenn wir verkennen wollten, daß hier sein freier Wille spielt. Er lebte deshalb in diesem Stande des Zwanges, daß er seines Lebens nicht völlig Herr war, auch nur so lange, wie er wollte. Jeden Augenblick hätte er sich in göttlicher Macht und Kraft über allen Naturzwang erheben können. Er hätte sich wirklich von der Zinne des Tempels herunterlassen, er hätte wirklich sich selber helfen und vom Kreuz heruntersteigen können. Er wollte es nicht, weil der Vater es nicht wollte. Er wollte eben in allem unser Genosse und Bruder sein, auch in unserer Ohnmacht. Aber als er sie in allen ihren Tiefen durchgekostet hatte, bis in den Tod, da durchbrach er sie. Da stieg er mächtig empor, nun nicht mehr der Natur eingeordnet, sondern ihr schlechthin übergeordnet. So erscheint der Auferstandene den Seinen. Wir aber, wir sind der Natur eingeordnet ohne unseren Willen, als Kreatur, und wir müssen das tragen. Es demütigt uns, es macht uns klein. Dieser Naturzwang, diese Gebundenheit bis in unser Innerstes hinein ist das Mittel, durch das uns Gott zu Gemüte führt, daß wir tief und ganz unter ihm stehen. Er ganz mächtig und wir ohnmächtig, wie des Grases Blume. Die Tatsache kann, wenn man sie ganz

durchdenkt, unsere Seele erschüttern. So angesehen, sind wir wirklich nur ein Rad in dem großen gesetzlichen Getriebe der Welt, in Gang gesetzt durch Kräfte, die uns bemeistern, und durch dieselben Kräfte schließlich einmal unbrauchbar gemacht, zerrieben. Wenn es alles wäre, was wir über uns zu sagen haben, es wäre trostlos. Aber wir sind, wir Menschen überhaupt und wir Christen vollends, Bürger zweier Welten. Und nicht bloß das. Wir wissen auch, daß es die Hand des lebendigen Gottes, unseres Vaters, ist, die uns so in den großen Naturzusammenhang gerückt hat. Eine Vaterhand hat dies gemacht. Wir unterliegen damit keinen brutalen Gewalten. Und diese Vaterhand bürgt uns dafür, daß in dieser unserer Situation ein Segen für uns liegt, daß sie heilsamen, seligen Zwecken dient.

Aber, ehe wir dazu übergehen, das zu beleuchten, müssen wir nun aus unserer Einordnung in die Natur eine unerläßliche Folgerung ziehen. Die Geschichte der Christenheit kennt die immer von neuem auftauchenden Versuche einzelner Christen oder großer Gruppen, sich von der Natur und dem Gebiete des Natürlichen loszumachen. Die Losung lautet Entsinnlichung. Man will die Kette zerreißen, die uns an das Natürliche fesselt. Der Versuch taucht in den verschiedensten Formen auf. Seine hauptsächliche Rolle spielt er in der Form, daß an der Ausrottung, der Ertötung der sinnlichen Triebe in unserem Innern gearbeitet wird. Das kann nun einen Grad annehmen, der sich in der Christenheit nicht findet, den Grad, daß man den Grundtrieb unseres natürlichen Wesens, den Trieb der Selbsterhaltung, das Verlangen nach Leben als solches, zu brechen unternimmt. Man arbeitet an der Zerstörung des Lebenstriebes und damit des Lebens überhaupt. Hier reden die indischen Büßungen, der Buddhismus und die neuere pessimistische Philosophie ihre deutliche Sprache. In diesen Extravaganzen bewegt sich der Christ nicht; er kann es nicht, denn er sieht in dem Leben und dem Lebenstriebe die Gabe Gottes. Aber desto lebhafter sind in der Geschichte der Kirche bis heute die eingeschränkteren Versuche, mit den sinnlichen Trieben in uns aufzuräumen. Hier steht das kirchliche Mönchtum als der klassische Beleg vor uns. Es wird an der Ertötung des Geschlechtstriebes, des Genußtriebes, an der Ertötung jeder Hinneigung zur Welt der Sinnlichkeit mit ihren Freuden gearbeitet. Los von der Sinnlichkeit, Befreiung des gottähn-

lichen Geistes von der untergöttlichen Sinnenwelt, das ist das Sehnen. Wir wissen heute, daß es trotz allen frommen Scheins im tiefsten Grunde unfromm ist. Es verkennt, daß auch unsere Sinnlichkeit, die Natur an uns, die Gabe Gottes an uns ist. Es verletzt den Schöpfer Gott, es stellt ihm unsere Sinnlichkeit und das Natürliche überhaupt als ein im tiefsten Grunde Fremdes gegenüber. Hier wirken alte, heidnische Gesichtspunkte, alter Dualismus nach. Diese mönchische Vernichtung der sinnlichen Triebe stellt im christlichen Gewande ein Stück heidnischer Antike dar. Wir sehen aber auch, wie sich die Natur an diesen Christen, die sie malträtierten, gerächt hat. Entweder loderte nun das Feuer der Sinnlichkeit auf und schuf alle Formen von Gewissensunruhe bis zur Verzweiflung hin. Oder, indem das sinnliche Leben abgeschnitten wurde, wurde die Seele öde, leer und stumpf, die Beute der Langeweile und der Ort des kraftlosen, mechanischen religiösen Treibens. Es ist dafür gesorgt, daß jeder Christ, der das Band zwischen sich und der Natur zerschneiden will, es sich nur tief ins Fleisch hineintreibt und in die Seele noch dazu. Wir Protestanten haben ja nun alle mit dem Mönchtum und mit seinen Tendenzen prinzipiell aufgeräumt. Daß wir es aber in unserer praktischen Lebenshaltung getan hätten, das kann man wirklich nicht sagen. Wenn man auf diese Dinge zu sprechen kommt, dann weiß man freilich ganz genau, daß die durchaus vorherrschenden Tendenzen der Gegenwart die unbesinnliche, skrupellose, gewissenlose Hingabe des Menschen an die Sinnlichkeit sind, und daß diese Neigungen auch in unsere Christenheit in erschreckender Weise eindringen. Wir werden diese Kehrseite der Sache auch nachher gebührend würdigen. Aber hier, wo wir zunächst die Tatsache zu Wort kommen lassen, daß wir Christen nach Gottes Willen tief in der Natur stehen, und daß das so bleibt, bis man, um Luthers Ausdruck zu gebrauchen, die Schaufeln über uns zusammenschlägt, hier gilt es, erst einmal aus dieser Tatsache die bestimmte Folgerung zu ziehen, daß wir Christen uns auch als Naturwesen fühlen und als solche behandeln sollen. Wir sollen nicht an Stellen, an denen uns keine Flügel gewachsen sind, tun, als hätten wir welche. Hier wäre nun grenzenlos viel Einzelnes zu sagen, wofür der Raum eines Vortrages gar zu eingeengt ist. Aber doch wenigstens ein paar Züge. Bereiten wir uns nicht unendliche Not, indem wir im

edlen Tatendrang, in dem Wunsche, der Sache Gottes voranzuhelfen, oder auch in dem Wunsche, das irdisch irgend Erreichbare zu verrichten, unseren Leib behandeln, als wäre er nicht? Hier meldet sich heute das große Kapitel der Überarbeitung, das Kapitel der plötzlichen oder langsam ansetzenden Zusammenbrüche von Arbeitskraft und Arbeitsfreudigkeit. Ganz gewiß, manches tritt mit dem immerhin schmückenden Beinamen Überarbeitung auf, was keine ist, sondern etwas sehr anderes. Aber eine erschreckende Erscheinung ist dies, wovon wir reden, auch in der Christenheit. Wer etwa die Erinnerungen Tiedemanns an den Fürsten Bismarck gelesen hat, weiß, in welchem Umfang der große Staatsmann einer naturgemäßen Lebensweise, die dem Tage gibt, was ihm, und der Nacht, was ihr gebührt, den Rücken gekehrt hat. Einer hält das aus, Hunderte halten es nicht aus. Viel einflußreicher ist eine andere Erscheinung. Es gibt doch auch in der Christenheit, und gerade in ihr, weite Kreise, die immer noch oder immer wieder auf dem Standpunkt stehen: naturalia sunt turpia, das Natürliche ist schimpflich. Deshalb kehrt man den Fragen des natürlich-sinnlichen Lebens, so z. B. den sexuellen, mit beharrlicher Energie den Rücken. Im Verkehr von Vätern und erwachsenen Söhnen, von Erziehern und heranreifenden Zöglingen wird prinzipiell nie von diesen Dingen gesprochen. Oder man vermeidet, und wenn es noch so nötig wäre, in körperlichen Verwicklungen dieser Art die Konsultation des Arztes. Wenn wir hier im Vorübergehen auf diese Erscheinungen den Finger legen, dann wissen wir ganz genau, daß eine der größten, notwendigsten sozialen Aufgaben die Erhaltung der Schamhaftigkeit ist, und daß heutzutage an dieser Stelle für jeden Pädagogen, für jeden Freund der Jugend und des Volkes beharrliches, mutiges Eintreten Pflicht wird. Wenn es möglich ist, daß vor Tausenden von Frauen ein Vortrag wie derjenige von Robert über die Vorausbestimmung des Geschlechts gehalten wird, wenn dies Referat unter der Fahne Häckels als auf der Höhe moderner Wissenschaft stehend unter unser Volk tritt, dann müssen wir Christen im Interesse des öffentlichen Schamgefühls laut protestieren. Und wir müssen es um so lauter, wenn uns hier die sittenpolizeilichen Vorschriften im Stich lassen. Aber ebenso gewiß ist nun doch das andere: es würde im Leben der Jünglinge und im Leben des weiblichen Geschlechts unendlich viel Elend

verhütet werden, wenn die Väter und die Mütter, die Erzieher und die Erzieherinnen ihnen zur rechten Zeit auf dem Gebiete des natürlich-sinnlichen Lebens als Vertraute zur Verfügung ständen. Ich meine damit noch gar nicht, daß von Seite der Eltern und Erzieher die Erörterung über diese Dinge unter allen Umständen herbeigeführt werden soll. Das ist, Gott sei Dank, manches Mal nicht nötig. Aber das muß gefordert werden, daß die Jugend das sichere Gefühl hat, bei ihren natürlichen Autoritäten in diesen Dingen auf Verständnis und ruhige, treue Leitung zu stoßen. Die Eltern und Erzieher müssen in dieser Beziehung ohne viele Worte eine Atmosphäre von Vertrauen um sich verbreiten. Die verbreiten sie aber nur dann um sich, wenn die Jugend es ihnen anmerkt, daß sie natürliche Dinge heilig, keusch, aber eben auch natürlich nehmen und nicht vor ihnen auf einer unnatürlichen Flucht sind. Unsere pädagogischen Grundsätze sind hier noch lange nicht deutlich genug herausgearbeitet, unsere pädagogische und familiäre Praxis aber ist es noch viel weniger. — Man mag an dieser Stelle, wo so große Dinge, so viel Lebensglück auf dem Spiel stehen, kaum der überstiegenen Auswüchse gedenken, die der Grundsatz naturalia sunt turpia unter Christen zeitigt. Ein bestimmter Kreis unserer Gemeinschaftsbewegung, den man natürlich nicht von ferne dieser Bewegung als solcher zur Last legen darf, langt wirklich wieder auf dem Standpunkt an, daß er für christliche Eheleute das mönchische Ideal als Ausdruck christlicher Vollkommenheit empfiehlt. Das ist diese korrupte, die Natur und Gottes Schöpfungsgaben mit Füßen tretende Entsinnlichungs- oder Heiligungs-Theorie; ein Zeichen dafür, wie nahe auch der protestantischen Gegenwart mönchische Gesichtspunkte rücken können. Aber wir wollen dieses ganze Gebiet, das kein langes Aufhalten duldet, verlassen und wollen nur noch an eine harmlose Erscheinung erinnern, die dann doch, wenn man genau zusieht, ihre Harmlosigkeit verliert. Wir begrüßen alle den immerhin doch regen, freudigen Eifer, der heute in der Christenheit an der Christianisierung des Volkes, an der Wiedergewinnung der Volksseele, wenn ich diesen mißverständlichen Ausdruck gebrauchen darf, arbeitet. Jedes solches Bemühen, es werde in einer Form getrieben, in welcher es wolle, muß bedenken, daß in die Freistunden des Volkes, so in seine Sonntage, nicht nur religiöse Erbauung,

sondern auch ein wohl berechnetes Maß natürlicher Freude gehört. Es gibt Arbeiter der inneren Mission, die doch unwillkürlich immer wieder auf den Standpunkt geraten, zwei Dinge müssen das Leben unseres Volkes ausfüllen: die Arbeit und in mancherlei anregendem, fesselndem Wechsel die Erbauung. Aber wer wirklich als Diener Gottes, der ja doch auch der Gott der Schöpfung ist, Freund des Volkes sein will, der muß in das Leben der Leute auch ein Maß natürlicher Freude tragen, selbstverständlich einer solchen, die der Erbauung homogen ist und sich mit ihr nicht stößt. Erweckungsbewegungen, wie die von Wales oder die norwegische, haben neben Anderem, Wichtigerem, was bedenklich stimmen muß, auch das an sich, daß sie das Element der natürlichen Lebensfreude, der Freude an der Natur selber, der Freude an Kunst und Spiel, kassieren. Das bleibt nun als unterchristlich beiseite. Derartiges rächt sich stets, es endet stets irgendwie mit dem Gefühl der Schalheit und treibt dann unter Umständen der „Welt", die man verlassen wollte, umso unbesinnlicher in die Arme. Hier wäre auch allerlei über die Kindererziehung in einseitig pietistischen Häusern zu sagen. Das Recht auf sinnliche Freude ist eben unausrottbar. Es will reguliert werden durch die Normen des Geistes Gottes. Aber es läßt es sich nicht gefallen, wenn man tut, als wäre es nicht da. —

In Summa: die rechte Einordnung des Christen in die Natur, an der er mit tausend Fäden festsitzt. Wenn man dies sagt, dann darf man ja betonen, daß wir Deutschen für dies erste, wovon hier die Rede ist, besonders kräftig prädisponiert sind. Wer den Deutschen unter religiösen Gesichtspunkten zur Flucht vor dem Natürlichen, zur Verachtung oder Ertötung des Natürlich-Sinnlichen veranlaßte, hat das immer nur so fertig gebracht, daß er seine germanische Art an einer ihrer Lebenswurzeln zerbrach. Wie ein starker Quell sprudelt das Gefühl für das Natürliche und für das Recht des Natürlichen in Luther. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich in Calvins Briefen nie ein Hinweis auf die erhabene Natur findet, die ihn umgab. Luthers Seele atmet mit der deutschen Natur, die so viel einfacher ist, und das ist recht so. Keudell erzählt uns, daß Bismarck über eine hochgelegene Wohnung klagte, die er ihm, dem von schwerer Arbeit Ermatteten, in Karlsbad gemietet hatte. Aber als Bismarck merkte, daß man dort länd-

lichem Leben und Treiben nahe war, daß man dort Vogelgezwitscher und Kühe hörte, war er befriedigt. Dieser angeborene Natursinn des Deutschen ist nichts, was der Christ in uns scheel anzusehen oder abzustoßen hätte. Selbstverständlich, wo dieser Sinn mit Gott in Konflikt bringt, wo er in den widergöttlichen Naturalismus treibt, von dem wir gleich reden werden, in das unbesinnliche Genußleben, das die von Gott gezogenen Schranken herunterreißt, da hat der Christ mit ihm zu kämpfen bis aufs Blut. Aber das macht er nicht so, daß er ihn ertötet, wie das z. B. die Guttempler wollen, sondern so, daß er ihn durch Gottes Gnade heiligt.

Überschlägt man dies Ganze, was wir bis dahin besprachen, dann ist es doch klar: wir Christen haben keine Veranlassung, der Naturwissenschaft als solcher interesselos oder gar ablehnend gegenüberzustehen. Die wirklich exakte Naturwissenschaft, die, welche uns tatsächlich den Bestand der Natur und des Naturlebens deutet, ist dazu berufen, eine gute Genossin unseres Lebens zu sein. Denn sie öffnet uns über den großen Bereich, dem wir selber mit der einen Seite unseres Wesens angehören, also über uns selbst, die Augen. Wir haben alle Veranlassung, gegen eine sogenannte Naturwissenschaft zu protestieren, die phantastisch ihre Grenzen überfliegt, die über Gott, über das Leben unseres Geistes, über sein Leben in Gott und aus Gott befinden will, wovon sie nichts weiß, sondern wovon der Glaube weiß. Wenn auch der Glaube hier selbstverständlich nichts wissen kann, was mit wirklich gesicherten Ergebnissen der Naturwissenschaft kontrastiert. Aber eine Naturwissenschaft, die in ihren Grenzen bleibt, also die, welche uns wirklich die Gesetze des Naturlaufs herausarbeitet, die müssen wir Christen mit Freuden begrüßen. Sie macht uns nicht allein die Beherrschung der Natur um uns in der Form der Technik möglich, wovon gleich die Rede sein soll. Nein, sie hilft uns selber dazu, naturgemäß zu leben, die Gesetze der Natur da zu respektieren, wo wir sie nun einmal zu respektieren haben. Deshalb, um die Erörterung gleich in das ganz Praktische zu ziehen, ist der Arzt der gewiesene Freund und Begleiter des Christen. Könnten wir selber alle die Gesetze des Leibeslebens und die Gesetze der Seelenfunktionen, die von unserer Leiblichkeit dirigiert werden, studieren, dann hätten wir den Arzt nicht nötig. Da wir das aber nicht können, da wir hier auf Arbeits-

teilung angewiesen sind, so muß er uns zur Seite gehen. Schon die vorchristliche jüdische Synagoge kannte den Gedanken, daß der Fromme den Glauben verleugne, wenn er den Arzt befrage. Der Herr ist der Arzt, und menschliche Ratschläge oder Kräfte haben hier nicht einzugreifen. Erstlich ist das nicht fromm, sondern unfromm. Denn hierin liegt eine Verkennung der Tatsache, daß die Natur, auch unsere leibliche mit ihren Gesetzen, von Gott stammt, daß wir sie um Gottes willen zu respektieren haben, was wir ohne die Aufschlüsse des Arztes nicht genügend können. Der Schöpfungsglaube geht hier in die Brüche. Dann aber ist die Abweisung des Arztes auch töricht. Denn sie mutet uns Erkenntnisse von Gesetzen und Zusammenhängen zu, die über unsere laienhafte Situation nun einmal hinausgehen. Wir Christen haben allerdings die bestimmteste Veranlassung, dem Arzt dann die Anerkennung zu versagen, wenn er unsere Seele so behandelt, als wäre sie nichts anderes wie Gehirnbewegung oder Nervenschwingung, die man mit materiell-medizinischen Mitteln in dem gehörigen Gange zu halten hat. Wir protestieren auch gegen die absolute Geltung des mens sana in corpore sano, so wichtig der gesunde Körper für die Gesundheit der Seele ist. Wir wissen: zur Gesundheit der Seele gehört das geistige Mittel der richtig bemessenen Arbeit und das geistliche, daß man zum Glauben erweckt oder im Glauben gestärkt wird. Wischt uns der Arzt die Benutzung dieser Mittel aus, dann wissen wir, daß er naturwissenschaftliche Grenzüberschreitung treibt. Er behandelt die Seele, als wäre sie nur Natur und nicht auch Geist aus Gott und für Gott. Aber tut er das nicht, dann und so weit gehört er einfach in unser Leben. Nur Unglaube und Blindheit können das verkennen. Man tut der Erscheinung der sogenannten christlichen Wissenschaft im Grunde schon zu viel Ehre an, wenn man sie in diesem Zusammenhang überhaupt erwähnt. Sie treibt die Unnatur, die den Arzt fernhält, auf andere Weise. Sie schützt das Gebet vor, um in Wirklichkeit Naturmagie zu treiben. Sie ist der christlich verbrämte Versuch der Zauberei, der gewalttätigen Aufhebung der Naturgesetze, und steht in dieser Beziehung einfach auf heidnischer Stufe. Auch ihr gegenüber heißt es für den Christen: hinein in die Ordnungen der Natur und Anschluß an die, welche sie kennen. — Aber wir haben hier nicht bloß an

den Arzt zu denken. Noch eine andere Erscheinung mag uns einen Augenblick beschäftigen. Emsig und erfolgreich wird heute der Naturseite unseres Seelenlebens nachgespürt. Die Psychologie hat sich mit Energie auf dies Gebiet geworfen. Eins ihrer Ergebnisse ist die Erkenntnis, welche mächtige Rolle in der Beschaffenheit unserer Seele die Tatsache der Vererbung spielt. Wir sehen jetzt, daß wir von unseren Eltern oder Voreltern her mit einer Reihe innerer Bestimmtheiten, auch sittlichen, mit sittlichen Vorzügen und Mängeln ausgestattet ins Leben treten, die nur der äußeren Anregung und Befruchtung warten, um unser Leben in die Bahn des Rechts und des Unrechts, des Guten oder der Sünde zu treiben. Hier taucht der weite Bereich der erblichen Belastung auf, der bis zur Tatsache erblich erworbener Perversität hinreicht. Für viele Christen haben die Beobachtungen der menschlichen Seelen-Natur, die hier gemacht sind, etwas über alle Maßen Bedrückendes. Sie scheinen eine unzerreißbare Kette um unser Dasein zu legen. Aber dies ist nur falscher Schein. Soweit hier wirkliche Beobachtungen vorliegen, müssen wir ihnen beitreten. In der Tat, es gibt ererbte Züge seelischen Lebens, die den einen zum Verbrecher, den anderen für den Irrsinn prädisponieren. Aber der Christ rückt über dies Tatsachenmaterial das er nicht leugnen kann, den Glauben an die Macht des Wortes und des Geistes Gottes. Er sieht hier Natur, deren Gott, deren Christus, deren die Seele im Glauben an den gegenwärtigen Gott der Gnade und der Kraft Herr werden. Dem Christen darf diese Beobachtung nur den Ernst der Lage aufdecken, die Notwendigkeit der Selbstzucht, der Wachsamkeit, der beharrlichen religiöserziehlichen Einwirkung, der unabläßig sorgfältigen Erziehung. Die natürlichen Tatsachen, die wir hier im Sinn haben, sind dadurch für weite Kreise so erschreckend geworden, daß eine unchristliche, naturalistische Literatur, vor allem doch Ibsens Dramen, sie als ein Gesetz des Menschenlebens hinstellen, dem die Seele sich nicht entwinden kann. Aber diese naturalistische Verkehrung streifen wir ab, und dann behalten wir ein Tatsachenmaterial, das uns den Ernst der seelischen Situation und die Notwendigkeit eines ganzen Anschlusses an den Herrn, den König der Seelen, aufdeckt. Hier hat dann das: „Jesu, hilf siegen, du Fürste des Lebens“ seine Stelle. Hier gewinnt das Adventswort Bedeutung: „Siehe, dein König kommt

zu dir", der König, der mit inneren Gebundenheiten fertig wird und ihnen die Seele in Freiheit gegenüberstellt.

Wir können damit diese Seite unserer Betrachtung verlassen. Kräftige, grundsätzliche Einordnung in die Natur. Treiben wir Christen sie, dann machen wir Ernst mit unserem Schöpfungsglauben. Wir geben dem Gott die Ehre, der die Natur mit ihren Ordnungen schuf, auch die Natur an uns und in uns.

Aber ebenso gewiß wie für den Christen die Parole gilt: Einordnung in die Natur, ebenso gewiß nun doch die andere: Überordnung über sie. „Herrsche über sie." Wenn wir diesen Ruf nicht mit heiligem Ernst und mit innerer Siegesgewißheit laut werden ließen, würden wir den Glauben verleugnen, würden wir Den, an dem unser Christenglaube hängt, und uns mit ihm aufgeben. Hier, wo die Naturbeherrschung in Frage steht, hier gilt es heute eine Rückenstärkung der Christenheit mit ganzem Nachdruck. Hier gilt es den Kampf gegen den tötenden Naturalismus, der zahmer oder brutaler auch in den Bereich des christlichen Lebens dringt.

In einer Richtung glaubt freilich heute jedermann, der Christ und der Nichtchrist, an die Beherrschung der Natur durch uns. Hier brauchen wir nicht lange zu verweilen. Die Technik legt sich in ungeahnten Erfolgen den Naturlauf zu Füßen. Diese große Stadt mit ihren kühnen Bauten und Verkehrskonstruktionen oder etwa die stahlbewehrte Flotte in unseren heimatlichen Häfen sind dafür beredte Belege. Ein Hochgefühl der Naturbewältigung durchdringt den Menschen von heute, um so stolzer, je weiter er von dem Wahn des antiken Menschen entfernt ist, daß die Natur der Bereich der Zufälligkeiten ist, mit dem man also anstellen kann, was man will, um so stolzer, je deutlicher der moderne Mensch den strengen Lauf des Gesetzmäßigen in der Natur beobachtet. Aber man muß sich doch, wenn man im Blick auf die Technik sebstbewußt von der Beherrschung der Natur spricht, man muß sich doch die Frage vorlegen: wie wird denn hier beherrscht? Wieviel wirkliches Herrschen über das niedere Gebiet der Natur wird denn hier wirklich ausgeübt? Und dann muß unsere Antwort einigermaßen kleinlaut ausfallen. Die Technik ist in der Weise Siegerin über den Lauf der Natur, daß sie seine Gesetze ausmittelt. Darin wird selbstverständlich persönlicher, erkennender Geist offenbar. Dann aber

besteht hier der Sieg über die Natur in dem bewußtesten, durchgeführtesten Anschluß an ihre Gesetze. Man beherrscht sie, indem man gehorsam auf ihre Gesetze achtet. Was ist denn die Maschine, in ihren tausend Gestaltungen der Triumph der modernen Technik? Sie ist die getreue, überlegte Wiederholung eines naturgesetzlichen Zusammenhangs durch den erkennenden Geist. Wir bilden hier irgendeinen Ausschnitt aus dem Naturleben, nachdem wir in seine Normen eingedrungen sind, frei unter Benutzung von Naturmitteln nach. Wir beherrschen die Natur also, indem wir uns von ihr Vorschriften machen lassen. Das ist selbstverständlich so, aber es kann doch das Urteil über die Herrscherrolle, die der Mensch hier spielt, einigermaßen herunterdrücken. — Die Technik ist ja nun nur ein kleiner Ausschnitt aus dem weiten Gebiet der Kultur. Alle Kultur ist Naturbeherrschung. Aber von aller gilt, daß sie herrscht, indem sie gehorcht und sich anbequemt. Das gilt von aller Wissenschaft. Wissenschaft treiben heißt hinter die Gesetze kommen, die auf dem Gebiete herrschen, dem man sich zuwendet. Die Wissenschaft ist nichts Schöpferisches, sie untersucht Gegebenes, indem sie seine Art oder seine Gesetze ermittelt. Die Theologie z. B. will nicht beliebige neue Glaubensgedanken vortragen. Sie will den normalen Charakter und Gang des religiösen Lebens ermitteln. Wir sprechen doch ungenau von den schöpferischen Werken der großen Tonkünstler. Sehen wir genauer zu, dann zeigt sich, daß sich dies beglückende Stück Kultur streng in den Geleisen gegebener Harmonien hält. Der Geist arbeitet hier in einem Netz von Gesetzen. Und so ist es überall. In aller sozialen, in aller staatlichen Kultur, und überall. Wüßten wir nichts weiter von unserer Überordnung über die Natur, von unserer Herrschaft über sie zu sagen, wie das, was die Kultur ausmacht, das wäre bei allem stolzen Augenschein so viel doch nicht.

Aber wir reden hier in einem ungleich volleren Sinne von Naturbeherrschung. Wir bekennen uns zu dem Wort: wir können frei werden von dem Dienst des vergänglichen Wesens. Die Natur, die wir an uns tragen, muß uns nicht fesseln. Die Natur, die uns umgibt, muß uns nicht überwältigen. Wir können doch freie Herren über sie sein. Aber das können wir nur als Christen, nur als Glaubensmenschen, nur wenn wir in der Glaubensverbindung

mit dem lebendigen Gott der Gnade und der Macht stehen, der uns in seinem Sohne begegnet. Glaube, Christenglaube und als seine eigentlichste Äußerung das Gebet sind naturbeherrschende Mächte. Sie überwinden die Welt. Hier erprobt sich die Tatsache, daß wir mehr und anderes wie Natur sind. Hier erprobt sich die Tatsache unserer persönlichen Freiheit, unseres persönlichen Geistes. Mag in unserem Innern das Triebleben quellen, wie es will, mögen sich die Bilder der Phantasie und die Affekte und die Stimmungen schieben, wie sie wollen, mag uns die Natur um uns Ansteckung, Not bis zum Tode hin bereiten, wahrhaft beherrschen kann der Christ sie doch. Er hat das Mittel des Glaubens und des Gebets.

Mag denn nun der weitere Raum dieses Vortrages mit kurzen Ausführungen dies belegen. Hier ist die Stelle, an der sich heute der tödliche Feind des Christen, der Naturalismus, meldet. Gegen ihn haben wir hier zu protestieren. Er spielt in vielerlei Schattierungen. Wir wollen einige von denen, die mir die wichtigsten zu sein scheinen, fassen. — Ich gehe von dem Untergeordnetsten, scheinbar Harmlosesten aus, was hier zu erwähnen ist. Wir bewundern alle die Farbenkunst Böcklins. Sie hat uns eine ungeahnte Welt der Farben erschlossen. Farbensymphonien von ganz neuem Glanz kommen uns hier entgegen. Aber wenn man sich Böcklins Landschaften, die mythologisch belebten und die unbelebten, vergegenwärtigt, empfindet man dann etwas davon, daß die Natur ein Gebiet ist, über das wir uns als freier Geist erheben? Nein, diese Natur will uns mit weichen Stimmungen, die aus ihr in uns übergehen, umschmeicheln und umweben, sie will uns gefangen nehmen; die Stimmung der Melancholie oder der Sehnsucht oder der passiven Ruhe oder andere, sinnlichere senken sich von hier aus in unsere Seele. Diese Bilder, von deren Stimmungsfülle alle Welt schwärmt, haben eine eigentümliche Kraft, den Menschen der Aktion, vor allen den der gläubig-sittlichen Aktion, in uns lahm zu legen. Ein großer Künstler hat hier sein Stimmungsleben in die Natur gelegt, und von ihr aus geht es in uns über. Wir werden hier in die Passivität versetzt, ungefähr wie Goethes Fischer durch die Zauberkraft des Wassers: halb zog es ihn, halb sank er hin. Ob wohl schon je eine Menschenseele durch Böcklins Landschaften so angeregt ist, daß sie sich frei zu dem Ruf erhob: Die

Himmel rühmen die Ehre Gottes und die Feste verkündigt seiner Hände Werk? Das ist gläubige Naturbeherrschung, wenn wir die Natur zum Mittel für den Lobpreis Gottes umbiegen. Aber hier in Böcklins Werken versank erst ein malerisches Genie in die Natur, und nun sollen wir mit ihm in sie versinken. Ich würde, was diesen bestrickenden Naturalismus betrifft, nie mit Böcklin ohne weiteres Thoma gleichstellen. Aber auch in manchem seiner Naturbilder lebt dies reine Passivität, Träumerei erzeugende, lähmende Stimmungswesen. Nur dagegen wende ich mich bei ihm. Wenn Henry Thode der berufene Interpret Thomas ist, dann ist das evident. Diese Kunst, aber die Böcklins eben viel ausschließlicher als die Thomas, verleitet den Menschen von heute, die Natur als die große Trösterin, als die Schmerzensstillerin anzusehen. Von dort soll der Friede kommen. Aber das leistet sie einem immer nur um den Preis, daß man ihre eigene Passivität, ihre leblose Ruhe in die Seele aufnimmt. Goethe wurde, wie er versichert, durch die Konsequenz der Natur über die Inkonsequenz der Menschen getröstet; heute soll das Stimmungswesen der Natur soziale, äußere und innere Not vergessen machen. Wo bleibt da der lebendige Gott und sein Wort, welches so tröstet, das es nicht erschlafft, sondern stark macht, hoffnungsvoll zurück und ins Leben führt?

Aber dies ist wirklich ein geringes gegenüber dem weiteren, was wir hier zu sagen haben. Was bedeutet eigentlich der Siegeslauf der Frenssenschen Literatur durch Deutschland? [1]) Sicher, bei zahllosen Individuen bedeutet er nichts wie das Mitmachen, wie das Modenmäßige. Aber bei vielen bedeutet er doch etwas sehr großes. Frenssen ist der Prophet einer breiten Gemeinde, die herzhaft an ihn glaubt. Ihre lauten Bekenntnisse zu ihrem Führer machen sie auch zu etwas sehr anderem als zu einer unsichtbaren Gemeinde. Hier tönt uns der Ruf entgegen: der seelische Naturtrieb ist der Herr des Menschenlebens. Tut nicht so, als ob er das nicht wäre. Belügt nicht euch und andere. Weg mit dem Schein eurer Sittlichkeit, die ihn bewältigt oder regiert! Diese Sittlichkeit ist eine große konventionelle Lüge. Vergleichbares hat Ibsen in die moderne Welt hineingerufen. Trotzdem ist Frenssens

[1]) Der Vortrag stammt aus dem Jahre 1906.

Einfluß viel elementarer als seiner. Denn Ibsen hat uns doch vorzugsweise die zwingende Kraft psychopathischer Zustände oder seelischer Anomalien vorgeführt. Die sind ja aber immerhin etwas Vereinzeltes. Frenssen hebt vor allem die zwingende Kraft des einen großen Triebes in unserer Seele, des geschlechtlichen, hervor. Dies ist etwas, was alle angeht. Ich habe hier nun keine Veranlassung, der Frenssenschen Gestalten zu gedenken, in denen der Dichter Menschen, Ebenbilder Gottes, die berufen sind, durch Christus zu voller Gottebenbildlichkeit zu erstarken, auf die untermenschliche Stufe rückt. Viel mehr Ursache hätte man, sich mit den Männern, den Frauen, der Jugend zu beschäftigen, die für diese Gestalten die Bemerkung zur Verfügung haben: sie sind nun einmal so; was können sie dafür? Aber der Frenssensche Naturalismus hat an dieser Stelle in der Zeichnung seiner Menschentypen durchaus nicht das Verfänglichste und Ärgste geleistet. Viel schwerer wiegt seine Jesuszeichnung. Wenn ich diesen Punkt berühre, dann will ich nicht hundertfach Gesagtes wiederholen. Ich will nicht davon reden, daß dieser Jesus weder der der Geschichte, noch der der Wissenschaft, noch der des Glaubens ist. Unter den vielerlei Urteilen über den Jesus der Frenssenschen Handschrift ist ein kurzes Referat bedeutsam, das einen Frankfurter Geistlichen zum Verfasser hat. Er liefert den Nachweis, daß Jesus durch Frenssen auf die Stufe des Naturlebens heruntergedrückt wird. Der, welcher gesagt hat: Alles ist mir übergeben von meinem Vater, her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, der sich hier als königlicher Herrscher über die Seelen und die Natur erhob, der erscheint bei Frenssen als ein geschobenes und getriebenes, gehobenes und gedrücktes, banges, schwankendes Menschenkind, ein Träumer und Sinnierer. Bald ist er der „sonnige Held", bald fällt auf „seine hohe, reine Seele ein Schatten", bald ist er „überflutet von schweren Gefühls- und Willenswogen", bald bricht „ein gewaltiger Jubel aus seiner Seele", bald „kann er den heißen, schweren Zorn nicht zurückhalten, wie Jähzorn fliegt es in ihm auf". Ein Jesus, der so das unfreie, unselbständige Gemächte naturhafter Wallungen ist, die in seiner Seele kommen und gehen, kann natürlich niemandem den Glauben beibringen, daß er im Anschluß an diesen Jesus mit der eigenen Natur, auch mit der Gewalt des sinnlichen Trieblebens

fertig wird. Dieser Jesus ist im Grunde genau so ohnmächtig, wie es in ihrer Weise die Frenssenschen Naturmenschen sind. Er starb ja auch, nachdem er von einem glänzenden Wiederkommen in königlicher Macht geträumt oder besser geschwärmt hatte, mit zerbrochener Hoffnung. Wir nehmen es Frenssen übel, daß er Menschen gemalt hat, an denen das freie Ebenbild Gottes getilgt ist, und daß er mit keiner Wimper verrät, daß sie sich selber zu Sklaven ihrer Lüste erniedrigt, die Reste persönlichen Adels in den Staub getreten haben. Daß er zusieht, wie die Schande heilig genannt wird, und kein Wort dagegen sagt, das nehmen wir ihm übel. Aber schlimmer ist doch das andere, daß er vielen Tausenden moderner Menschen ihren Heiland weggenommen hat, den König, den Helfer, der sie in erbarmender, heiliger Gottesliebe, in der Liebeskraft seines Kreuzes, im heiligen Geist von sich und den Mächten ihrer Natur frei machen könnte. Hier liegt die schwere Verantwortung des Mannes, gegen die seine schriftstellerischen Erfolge ein kleines sind. Dieser sittliche Naturalismus ist ja nicht von heute. Am Anfang der neuesten Zeit steht Goethe als einer, der ihn mit verführerischer Kraft einleitet. Goethe gravitiert dahin, sich mit allem, was in seiner Seele vorgeht, dem Hohen und dem Niedrigen, als Natur anzusehen. Aber er hat erstlich diese Betrachtung nicht restlos durchgeführt. In dieser Beziehung hat doch wohl Bielschowsky den Tatbestand übertrieben. Und außerdem hat Goethe nicht daran gedacht, den Naturalismus an der Person Christi durchzuführen. Aber heute ist der Tag da, wo man die Heilandsmacht Jesu, die befreiende Macht seiner heiligen Liebe zerstört, wo man ihn sogar wieder, seinen verblendeten Zeitgenossen vergleichbar, unter die „Sünder" rechnet. Damit stehen wir allerdings gründlich am Ende. Dann heißt es überhaupt nicht mehr: der Christ und die Natur, sondern Natur ist alles.

Ich möchte aber noch eine letzte, hierher gehörige Erscheinung nennen, die man gewöhnlich nicht ins Auge faßt, wenn man vom Naturalismus redet. Er ist in dieser Erscheinung auch nicht so grob, wie in der, von der wir eben sprachen. Aber er liegt doch auch in ihr vor. Wo sind heute die Christen, die den Glaubensmut haben, der Natur um sie und an ihnen mit der Gewißheit gegenüberzutreten, daß sie, wenn Gott will, ihrer gesetzmäßig arbeitenden Macht nicht preisgegeben sind? Wo sind die Christen,

die es wissen, daß sie durch das gläubige Gebet die Hand Gottes in Bewegung setzen können, so daß der Lauf der Natur ein anderer wird? Wo sind heute die Christen, die ein Gebet fertig bringen, wie Luther es am Krankenbette Melanchthons fertig brachte: er rieb ihm das Ohr mit allen seinen Verheißungen? Daß dies etwas anderes ist als die sogenannte christliche Wissenschaft, brauche ich nicht zu sagen. Die Beter, von denen wir hier reden, suchen im Gebet die Macht des lebendigen Gottes zu entbinden. Sie rechnen damit, daß Gott, wenn er will, vor dem gesetzmäßigen Lauf der Natur nicht Halt zu machen braucht. Nicht vor der Übertragung von Ansteckungen, nicht vor der Macht einer Krankheit, die ein geliebtes Leben zerstört, nicht vor der Not und dem Mangel des natürlichen Lebens, nicht vor der Brotfrage, vor der Frage etwa, wie eine vereinsamte kranke Mutter für ihre hungrige Kinderschar aufkommt. Hier handelt es sich um ein Gebetsleben, wie es uns Jakobus 5, 16 f. vorgeführt wird: Viel vermag das Gebet eines Gerechten, wenn es seine Wirkung tut. Elias war ein Mensch wie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht auf Erden. Wo sind die Christen, die in dieser Zuversicht dem Naturlauf gegenüberstehen? Ganz gewiß, sie fehlen nicht. Aber droht sich nicht an dieser Stelle weiter christlicher Kreise eine Resignation, ein müdes Verzichten zu bemächtigen, das Gottes Ehre bricht? Wir reden hier keinem leichtsinnigen, keinem hoffärtigen Beten das Wort. Wir reden von einem Gebet, das klar und bestimmt die Beugung unter Gottes weisen Willen in sich hat, welcher die Bitte erhört oder so, wie wir sie hegen, versagt. Aber mit dieser Unterordnung unter Gott ausgestattet, ist uns dies Bittgebet einer der Pulsschläge des Christenlebens. Statt dessen haben sich viele Christen gewöhnt, Gott und die Macht Gottes am gesetzmäßigen Lauf der Natur stocken zu lassen. Sie durchwaltet ihn wohl, aber sie vollzieht keine außergesetzlichen Wirkungen in ihm. Die Natur ist der Ort, an dem sich von Ewigkeit her das strenge, durch Gott nie gestörte, sondern immer erhaltene gesetzmäßige Zusammenspiel der natürlichen Kräfte entfaltet. Dann wird die Natur ein Medusenhaupt, das uns starr ansieht und das Blut erstarren macht. Dann sind wir ihr trotz Gottes und trotz unseres Gottes- oder Christusglaubens doch einfach preisgegeben. — Nun sagen aber viele von denen, die

wir hier im Sinne haben: du beschreibst die Situation einseitig. Weißt du nicht, daß wir, wenn wir auch nicht mit Eingriffen Gottes in den gesetzmäßigen Naturlauf rechnen, doch mit Eingriffen Gottes in die Seelen solcher geplagten, entbehrenden Menschen rechnen? Das glauben wir, daß Gott ihnen durch seine Vaterliebe das Herz stärkt, so daß sie die Stöße des Naturlebens aushalten können, ohne am inneren Menschen durch sie zugrunde zu gehen. Wir glauben an den Sieg des inneren Menschen in Gottes Kraft, in Glaubenskraft über die Natur. Wir glauben, daß der Mensch alle Hemmungen und Stöße des Naturlaufs, wie Krankheit, Not und Tod, sich im Glauben an die Vaterliebe Gottes zu Füßen legen kann, so daß sie seine Seele nicht zu Boden werfen. In den Herzen entfaltet Gott durch den Glauben sein erneuerndes, verwandelndes Regiment. Aber er entfaltet es nicht in dem gesetzmäßigen Naturgefüge. Wir würden mit der Naturwissenschaft kollidieren, wir würden gesichertes Wissen von der Natur streichen, wenn wir dies noch glauben wollten. Nein, laßt den veralteten Glauben fahren, daß ihr je in das gesetzmäßige Gewebe des Naturlaufs durch ein Gebet eine Änderung tragen könnt. Der Naturlauf ist, wie er ist. Aber wenn er dich zerreibt, wie wir es in San Francisco erlebt haben und tagtäglich irgendwo erleben, dann hast du immer in der geistig-persönlichen Liebe Gottes das Mittel, um dich über ihn zu erheben. In diesem Gottesglauben kannst du die Schrecknisse der Natur zu Bildungsstoffen für deinen inneren Menschen verwerten. Und das ist es, was Gott von dir erwartet. Das Gebet um eine Änderung des Naturlaufs ist wissenschaftlich gerichtet. Aber nie kann dir die Naturwissenschaft dahineinreden, daß du, der du sie respektierst, in der persönlichen Liebe Gottes eine sittlich, persönlich erhebende Seelenkraft findest, die dich über die Brutalitäten der Natur erhebt.

Dies nenne ich wieder Naturalismus, sozusagen feineren Naturalismus. Er stempelt freilich nicht unsere Seele zur Natur, wie das der tut, von dem vorhin die Rede war. Er läßt ihr das persönlich-freie Leben, das im Anschluß an Gottes Liebe Kraft gewinnt. Aber er setzt Gott, Christus und uns Christen mit ihnen in die bestimmt bemessene Ohnmacht vor der Natur. Dies Meer braust, und wenn es unseren Acker überflutet, so hindert das weder Gott noch Christus, noch unser Gebet. Hier müssen wir einfach tragen. Aber unsere Seele mag sich geistig-sittlich darüber erheben.

Man müßte die Menschen nicht kennen, wenn man nicht wüßte, wie diese Botschaft auf sie wirkt. Sie ist das Signal für eine entschlossene, glaubenslose Selbsthilfe den Stößen der Natur gegenüber. Nun sagen sich Tausende: bin ich hier von Gott verlassen, muß ich hier den Kampf des Lebens allein kämpfen, dann will ich es auch versuchen, so gut es geht. Und nun beginnen die ängstlichen, nach immer neuen Seiten greifenden Schutzmaßregeln zur Sicherung des natürlichen Lebens. Nun beginnt die Flucht vor der Ansteckung in jeder Form, die ja manche Familie, manche sorgende Mutter überhaupt nicht zur Ruhe kommen läßt. Die sogenannten kleinen Leute können sich freilich dergleichen im großen und ganzen nicht leisten. Bei ihnen herrscht deshalb denn auch, wenn sie dem Naturleben gegenüber kein gläubiges Gebet fertig bringen, die müde, nur zu oft die verzweifelte Resignation. Aber um so intensiver ist der glaubenslose Selbstschutz, der nach allen erdenklichen Mitteln greift, in den höheren Regionen. Nun soll hier ja kein Mißverständnis hervorgerufen werden. Eine halbe Wahrheit würde keine mehr sein. Ich meine: man kann gegen keine sanitäre Schutzvorrichtung etwas sagen, wenn sie Gott mit in Rechnung stellt, d. h. wenn sie ihm die Macht läßt, auch ohne unsere Selbsthilfe Schaden von uns abzuwehren, resp. trotz unserer Selbsthilfe im Naturleben zu tun, was seine Weisheit als für uns gut ansieht. Jede Selbsthilfe, bei welcher der Christ sich in gewissem Glauben in seines Vaters Hand legt und ein Beter ist, ist selbstverständlich, ist Pflicht. Leichtsinnig sich der Gefahr des Naturlebens aussetzen, ist auch Sünde und unfromm. Verwerflich aber ist die Selbsthilfe, die so tut, als müßten wir naturgebundenen Menschen allein mit der Natur fertig werden, und die deshalb stets in Unsicherheit und sündhafter Angst endet. — Nein, wir stellen Gott auch über den Naturlauf mit seinen Gesetzen. Und uns in der Form des Gebets mit ihm. Dürfen wir es? Ich denke, der erste Vortrag [1]) wird sich über diesen Punkt verbreitet haben. Er wird das Verhältnis Gottes zu dem gesetzmäßigen Naturgefüge beleuchtet haben. Das Gebet ist ja nur die persönliche Anwendung dieses objektiven Verhältnisses. Aber es sei doch auch hier noch der

[1]) Der erste Vortrag des Gesamtcyclus: Natur und Christentum behandelte das Thema: Gott und die Natur.

Hauptpunkt betont. Wenn wir glauben, daß Gott wirklich und wahrhaftig der Natur mächtig ist, daß er auf unser Gebet hin in ihren gesetzmäßigen Lauf eingreift und hier Wirkungen erzielt, die sonst nicht eintreten würden, bewahrende, rettende Wirkungen, dann stempeln wir erstens Gott nicht zu einem Gott der Willkür. Das hat man gesagt, um unser gläubiges Gebet ins Unrecht zu setzen. Wir hätten einen Gott, der in unberechenbaren Zickzacklinien durch das feste Gefüge seiner Naturordnung führe. Nein, wir haben einen Gott, der hier tut, was seine Weisheit und sein heiliges Erbarmen wollen. Weiter nichts. Und dann: dieses Eingreifen Gottes hebt in Wirklichkeit kein Naturgesetz auf. Wer das behauptet, unterliegt täuschendem Schein. Es tritt nur in den Bereich der natürlichen Größen mit ihrem gesetzmäßigen Aufeinanderwirken, in welchem sich der erhaltende Wille Gottes auswirkt, neuer Wille Gottes mit seiner Kraft ein. Geist Gottes in neuer Weise. Diese Gotteskraft hält Wirkungen auf, die gesetzmäßig eintreten würden, wenn der Naturlauf bliebe, wie er ist, so den tödlichen Verlauf einer Krankheit. Damit hebt sie aber doch kein Naturgesetz auf. Sie schiebt sich vielmehr als ein Neues in ein naturgesetzliches Gefüge ein und verändert es dadurch. Die Naturgesetze bleiben, was sie sind. Aber ein allmächtiger Wille handhabt die Natur mit ihren Gesetzen an einem bestimmten Punkte neuschöpferisch. Naturgesetze würden aufgehoben, wenn der Naturlauf aus sich heraus, ohne Gott, anfinge, unregelmäßig zu funktionieren. Sie werden aber nicht aufgehoben, wenn eine neue Kraft, die als solche nicht zum gesetzmäßigen Naturgefüge gehört, in dies Gefüge eingreift und in ihm neue Wirkungen erzielt. — Wir wissen aber, abgesehen von dieser notwendigen Überlegung, daß wir die Herrlichkeit oder die Wahrheit Gottes lädieren würden, wenn wir diese Macht Gottes über das Naturleben abstritten. Wir Christen würden einen verkleinerten, verkümmerten Gott bekommen, auf den sich kein ganzer, kein unbedingter Glaube richten läßt. Man redet heute viel von strenger Vergeistigung Gottes. Man hält sie für notwendig. Aber wenn sie bedeutet, daß Gott die Natur ihr herzloses, gesetzlich gebundenes Spiel abspielen läßt und nur der Seele ins Leben greift, um sie zu stützen, wenn dies die vielgerühmte Erhebung des Christen über die Welt ist, die ihm der streng geistige Gott zuteil werden läßt, dann ist

diese Vergeistigung oder Ethisierung Gottes eine Verkleinerung Gottes. Der Christ hat den lebendigen Gott. Du erhöreſt Gebet, deshalb kommt alles Fleisch zu dir. Mit ihm beherrscht der Mensch die Natur. Ohne ihn würde er doch in ohnmächtiger Furcht vor ihr leben. Mit ihm aber kann er sich großen oder kleinen Naturkatastrophen gegenüber sagen: hier war es dein Wille nicht, verderbliche Wirkungen zu verhindern. Und dann weiß der Glaube von diesem Willen, er weiß es oft nur kämpfend, aber er kann sich durchkämpfen: dieser Wille ist weiser, ernster und auch gütiger Gotteswille.

Das ist es aber überhaupt: der Gottesglaube, der Christusglaube, d. h. der Glaube an die allmächtige, heilige Liebe, die in Christus erschienen ist, die zu uns gehalten hat bis in den Tod, und die, aus dem Grabe erstanden, ewig zu uns hält, dieser Glaube macht uns naturgebundene Menschenwesen, uns Ohnmächtige, zu Herren der Natur. Diesen Glauben haben, das heißt glauben: es gibt über der Natur, derjenigen um uns und an uns, auch über den Trieben der Seelen, auch über dem Zwang der Affekte und dem Geschiebe der Stimmungen, es gibt darüber Geist, allmächtigen, liebenden Gottesgeist. Heute muß man mit allen Zungen vom Geist reden, vom Geist des lebendigen Christus, der jedem, wenn er zu Christus aufsieht, erreichbar ist. Er ist die naturbezwingende Gewalt, er oder der Gott, aus dem er ist. Wir wollen uns, wir wollen unserer Jugend von diesem Geiste reden, daß sie sich bei aller Einordnung in die Natur der Aufgabe bewußt bleibe: Herrsche über sie! Versinke nicht in sie und zerstöre so das Ebenbild Gottes an dir! Nein, halte dich an eine Liebe, welche die Sünde haßt und der Welt mächtig ist! Sie läßt dich zum Herrn der Natur erstarken, daß du sie an dir hast und nicht ihr Sklave wirst, sondern dabei Bürger und Hausgenosse des lebendigen Gottes, der in seinem Reiche unter ihm lebt und ihm dient in ewiger Gerechtigkeit. Und sie läßt dich auf eine Vollendung der Natur hoffen, wo alle Ohnmacht fort ist, aller lockende Zwang der Begierde schweigt, wo Gott alles ist, auch in dir, du ganz Gottes Geist, ganz stark und ganz frei. —

4. Christentum und Phantasie.

Jeder spricht von der Phantasie. Aber man kann nicht sagen, daß uns die Rolle, welche die Phantasie in unserem inneren Leben spielt, besonders deutlich wäre. Es wird dort, wo man über unser Seelenleben reflektiert, viel von unserer Denktätigkeit, von den Fähigkeiten und dem Charakter unseres Willens, von der Bedeutung unserer Gefühle oder Affekte gesprochen. Der Phantasie, der Einbildungskraft wird nicht annähernd das gleiche Interesse entgegengebracht. Man hat die unwillkürliche Empfindung, daß diese Seite unseres Lebens im Unterschied von dem Denken mit seinen klaren Gesetzen, vom Wollen mit seiner deutlichen Fragestellung: frei oder unfrei, gut oder bös, vom Gefühl mit seinem kräftigen Gegensatz Lust oder Unlust, etwas Unfaßliches, Regelloses, Ungebundenes sei. Und so läßt man sie beiseite. Die Aufklärungsepoche im 18. Jahrhundert hat sich energisch mit unserer Vernunft und ihren Leistungen abgegeben. Man sollte denken, sie wäre bei dieser Beschäftigung auch sehr bestimmt auf die positive Bedeutung der Phantasie im Bereiche unserer Vernunft gestoßen. Tatsächlich hat die Aufklärung bis zu Kant in unserer Einbildungskraft nur einen Hemmschuh für ein Leben in reiner, strenger Vernünftigkeit, in sicherem Denken und in reiner Moral gesehen. Die Phantasie galt als die „maitresse des erreurs“. Weil sie nur als störend empfunden wurde, überging man sie. Aber noch heute, wo doch die Vernünftelei und die Vernunftdürre der Aufklärung hinter uns liegt, wo uns gerade der vielgestaltige Reichtum der Menschenseele, ihre tiefen Geheimnisse und auch ihre Regellosigkeiten anfassen, noch heute wird dem

Phantasieleben der Seele bei weitem nicht die gebührende Beachtung zuteil. Und doch blitzt die Bedeutung der Phantasie von Zeit zu Zeit für alle, die sehen wollen, hell auf. In dem abstoßenden Sittenprozeß, den Berlin kürzlich in zwei Auflagen erlebt hat[1]), der Wogen vom Schmutz über unser Vaterland wälzte, spielte verrottetes Phantasieleben schließlich die entscheidende Rolle. Oder um ein viel breiteres Symptom zu nehmen: haben wir nicht heute wieder einen unendlichen Einfluß der Kunst auf unser Volksleben? Der Kunst im weitesten Sinne des Wortes. Führt heute nicht das Drama, das Gedicht, der Roman, die Illustration, die Malerei die Gesichtspunkte einer autoritätslosen oder gottlosen naturalistischen Sittlichkeit in die breitesten Schichten unseres Volkes? Wer ermißt z. B. den ganzen Einfluß des „Simplicissimus" und der Münchener „Jugend" auf unsere deutsche junge Männerwelt? Oder, um ein höher gelegenes Beispiel zu nehmen, predigen heute nicht Ibsen, Frenssen oder Nietzsche weit eindringlicher und wirkungsvoller, als viele Pastoren? Was schafft diesen Erscheinungen ihre Macht? Die Überzeugungen, welche sie vertreten, würden nicht halb so viel wirken, wenn sie rein lehrhaft oder gar abstrakt vorgetragen würden. Der Philosoph Nietzsche, dessen Auffassung der Welt und des Lebens nie stillstand und nie den Eindruck der Sicherheit erwecken konnte, würde, wenn er nicht der Künstler Nietzsche wäre, eine beschränkte Gemeinde haben. Überall hat hier die Weltanschauung oder die Überzeugung oder der Glaube die Phantasie zu Hilfe gerufen. In Gestalten, in Bildern, welche die künstlerische Phantasie schuf, wird die Überzeugung jener Männer nun zur siegreich vordringenden Macht. Die Phantasie der Zeitgenossen öffnet ihr weit die Tore, und durch die zieht sie in die Seele ein, um eine Herrschaft anzutreten, deren verderbliche Folgen uns alle erschüttern oder erschrecken.

Das ist es eben: die Phantasie ist eine innere Großmacht unseres Lebens. Das müssen wir alle sehen und danach müssen wir uns alle einrichten. Wer an der eigenen Erziehung arbeitet oder wer andere zu erziehen hat, muß dies wissen. Und weil die Phantasie eine solche entscheidende Rolle im Haushalt unserer Seele spielt, deshalb ist auch die Frage: Christentum und Phantasie

[1]) Der Vortrag wurde im Jahre 1908 gehalten.

eine notwendige Frage. Beide haben sich etwas zu sagen, beide gehören unveräußerlich zueinander, wie das Christentum und die Seele überhaupt zueinander gehören.

Die Bedeutung der Phantasie wird uns mit einem Schlage ersichtlich, wenn wir erkennen, daß zwischen unserer Phantasie und unserem Wollen, also auch unseren Taten, ein notwendiger, fester Zusammenhang besteht. Die Phantasie, die Einbildungskraft ist die große Bewegerin unseres Willens zur Tat mit allen Folgen, welche aus der Tat erwachsen. Alles, was wir kraft eigener Entscheidung tun, Gutes oder Böses, Kleines oder Großes, hängt daran, daß es zunächst in einem Phantasiebilde vor unser inneres Auge tritt. Die Phantasie entwirft uns, formt uns die Ideale, die Zwecke, an denen sich unser persönlicher Wille befestigt und nach denen er sich streckt. Fort und fort tauchen in unserer Seele Bilder oder Anschauungen von anlockendem Reiz auf, nach denen unser Wille greift oder die ihn zu sich hinziehen. Wäre in uns nicht die Einbildungskraft geschäftig, bereitete sie nicht unserem Willen sozusagen die handgreifliche Speise, er würde stocken und die Taten würden stocken. Wir wollen immer so und wir handeln immer so, daß ein Bild, ein anschaulich geformtes Ziel den Willen an sich bindet und die Tat zuwege bringt. Dieses Bild malt uns aber die Phantasie. So hat sie Obmacht über unseren Willen. Dies hätte nie vergessen werden sollen. Kirche und Schule, überhaupt alle Mächte und Einrichtungen, die an der Bildung des Willens arbeiten, hätten sich viele Irrwege und Umwege sparen können, wenn sie dem Moment der Phantasie die gebührende Beachtung geschenkt hätten.

Nun ist es eine offenkundige Tatsache: unsere Phantasie ist immerfort und ohne unser Zutun tätig. Wir machen nicht einfach die Regungen unserer Phantasie durch absichtliche Entschlüsse. Sie vollziehen sich auch ohne uns. Wie die Wolken an unserem Himmel dahinziehen, so, ungemacht und ungerufen, schieben sich die Bilder unserer Phantasie durch den Raum unserer Seele. Die Phantasie ist eben ein Stück Natur in uns, Seelennatur. Ebensogut wie wir denken müssen, auch wenn wir gar nicht wollen, wie es sozusagen in uns denkt, so spinnt die Phantasie fort und fort ihr buntes Gewebe. Sie löst auf, fängt von neuem an oder sie spinnt weiter. Alles in uns, was wir nicht durch unseren Willen machen,

was ohne unser Zutun da ist und wirkt, nennen wir Natur. So gehört die Phantasie zur Natur, die wir an uns tragen. In dieser Tatsache, in dieser Eigenschaft der Phantasie liegt unser Glück, liegt aber auch ein Stück unserer Not. Wie arm, wie öde wäre unser Leben, wenn nicht da drinnen die Einbildungskraft am Webstuhl säße und ihre bunten Stoffe webte! Die Bilder der Erinnerung, etwa der Kindheitserinnerung mit ihrer sonnigen Lust, sind, so wie sie in uns leben, Phantasieprodukte. Alle Zukunftserwartungen, alle Hoffnungen auf das, was uns die nächste Stunde oder erst der Lauf der Jahre bringen soll, werden hier geformt. Wer könnte ohne diesen vorauseilenden Flug der Einbildungskraft überhaupt leben! Ein Leben ohne Phantasie wäre ein hoffnungsloses Leben. Und wenn es wahr ist, daß unser Leben nicht immer Arbeit, nicht immer Aktion sein kann, wenn die Ruhe, das Stocken der Tätigkeit oder des Geschäfts, wenn der Feierabend zu unserem täglichen Brot gehört — nun, das traumhafte Spiel der Phantasie, der rückwärts oder vorwärts eilenden, das sich dann einstellt, gehört doch auch zum Glück unseres Lebens. Wie sucht ihr mich heim, ihr Bilder, die längst ich vergessen geglaubt, sagt Chamisso, als am Abend seines Lebens das lang zerstörte väterliche Schloß wieder vor ihm auftaucht. Und Goethe ruft, als dem inneren Auge die Gestalten froher Tage nahen: mein Busen fühlt sich jugendlich erschüttert vom Zauberhauch, der euren Zug umwittert. — Aber dieselbe naturhaft malende Phantasie, die Glück in unsere Seele legt, schafft uns auch ein Stück von der großen Not unseres Lebens. Wer wird nicht durch das selbständige, freie Spiel seiner Einbildungskraft gedemütigt! Wenn uns das Wort Jesu in die Seele gedrungen ist: selig sind die reines Herzens sind, dann ist es gerade unsere Phantasietätigkeit, die uns den ganzen Abstand unseres natürlichen Herzens von solcher Reinheit offenbart. Irgendwie haben wir alle Veranlassung, dessen froh zu sein, daß die Bewegungen unserer Phantasie nicht fremden Blicken offen liegen. Aber nur zu oft möchten wir wünschen, daß wir selber sie nicht gewahr würden. Und hier müssen wir eben zunächst einmal leiden. Luther hat das bekannte Wort gesprochen: wir können nichts daran ändern, daß uns die Vögel über den Kopf hinfliegen. Die häßlichen, die unreinen, die melancholischen oder die hoffärtigen

Phantasiegebilde kommen eben ungerufen. Dies ist eine Seite an unserer eigentlichsten Passion; hier leiden wir an uns selbst. Und damit nicht genug. Wir kennen irgendwie alle die Versuchung, zu träumen, zu sinnieren, wenn wir arbeiten sollten. Für keinen Menschen würde der wache Traumzustand irgendeinen Reiz haben, wenn uns während desselben nicht die Bilder unserer Phantasie besuchten. Aber nun ist die Einbildungskraft indes geschäftig, und wir sehen den farbenreichen Malereien nach, den guten und den bösen, die sie in uns hervorruft. In Zeiten solcher übertriebenen, ungeregelten Phantasietätigkeit wird die Willensschlaffheit geboren, mit der so viele kämpfen müssen. Das Phantasieorgan gestaltet sich üppig aus, wächst mächtig empor, und dem tätigen Willen wird die Kraft entzogen. Dies wäre gar nicht möglich, wenn die Phantasie nicht von Haus aus eine solche Naturmacht in uns wäre, die sich von selber regt. Und nicht allein die Schwächung der Tatenlust kommt hier zustande. In solchen Zeiten der wuchernden Phantasietätigkeit graben sich bestimmte Bilder als kräftige Reizmittel in die Seele ein, um dann Übermacht über den Willen zu haben und auszuüben. Sind nicht die Kinder, denen das ungezüchtete, lose Phantasiespiel und die Träumerei ungestraft hinging, später in ungezählten Fällen die willensschwachen und sittlich gebundenen Persönlichkeiten? — Aber man muß hier sofort noch einer anderen Tatsache gedenken, um die Not, welche die Unwillkürlichkeit der Phantasie in unser Leben bringt, voll zu zeichnen. So wie es Menschen gibt, in denen eine Seite des Seelenlebens, eine seelische Funktion von Haus aus stärker veranlagt ist, wie die anderen — wir haben ja Menschen mit durchaus überragender Denkkraft oder Tätigkeitslust oder Lebendigkeit der Phantasie — so spielen auch in den einzelnen Epochen der Geschichte bestimmte Seiten der menschlichen Seele eine mächtigere, beherrschendere Rolle wie die anderen. In unserer Zeit wird nun gewiß viel gearbeitet. Es ist keine Frage: Die Gegenwart hat einen Zug von Tatenfreudigkeit an sich. Nicht bloß der Blick auf die Blüte der Technik und des industriellen Strebens kann uns das zeigen. Wenn unser Kaiser recht eigentlich ein Typus unserer Tage ist, so wissen wir alle, welche Rolle in seinem Leben die Arbeit spielt. Aber auf der anderen Seite gibt es in der Gegenwart doch auch eine breite

Neigung zur tatenlosen Träumerei. Man kann sich das an der Herrschaft klarmachen, welche heute das Wort Stimmung ausübt. Ungezählte Menschen verlangen nach Stimmung. Nie würde z. B. Böcklin mit seinen Landschaften einen solchen mächtigen Einfluß gewonnen haben, wenn er nicht diesem Stimmungsbedürfnis passende Nahrung zuführte. In unseren großen Städten haben wir eine beinahe komische musikalische Überproduktion. Musik ist der eine große Stimmungsfaktor, und deshalb ist sie heute eine so mächtig empfundene Lebensnotwendigkeit. Überhaupt hängt der ganze Sieg der modernen Kunst — man denke nur an den Wagnerianismus — an dem Bedürfnis des modernen Menschen nach Stimmung. Stimmung holt er sich aus der Musik, aus der Malerei, aus der Lyrik, auch aus dem Drama. Selbst die Seelenschilderungen Ibsens oder Hauptmanns, diese Zeichnungen abnormer, pathologischer oder naturalistisch getriebener Gestalten werden als Reizmittel für die Erweckung der Stimmung gebraucht. Und wie die Kunst der Stimmung dient, so tritt auch für viele unserer Zeitgenossen die Religion, das Christentum, unter diesen Gesichtspunkt. Glaube, Christenglaube soll Stimmung, Wohlgefühl, Erhebung sein; weithin wird das heute verkündigt. In allen diesen Erscheinungen prägt sich der passive, tatenlose, lebenslose Sinn aus, der heute so mächtige Kreise zieht. Und hier ist eins klar. Wo die Lust an der Stimmung, an der Träumerei und Empfindelei regiert, da regiert auch die Phantasie. Alle Stimmung und alles tatenlose Sinnieren hat Bilder nötig, an denen es haftet und die es lebendig erhalten. Diese Bilder zaubert die Phantasie, angeregt durch Musik, durch bildende Kunst, durch Religion. Phantastisch ist unsere Zeit von einer Seite her angesehen. Schon die regellose Willkür unserer Baustile, aber noch vieles andere könnte das zeigen. Und weil sie phantastisch ist, weil sie auch gern träumt, deshalb wachsen die Sumpfblumen verdorbener Leidenschaften und Laster so üppig, so ungehemmt, so unverboten auf. Wer von der Not reden will, welche die Phantasie allem, was Mensch heißt, bereitet, der kann in unseren Tagen einen deutlichen Text dafür finden. Heute ruft es wieder weithin von der Großmacht Phantasie. Man sollte meinen: heute müßte es jeder sehen, wie wuchtig sie in unserem Leben verankert ist und wie sie das Leben elementar gestaltet.

Aber diese große Funktion unserer Innerlichkeit, dieses Stück unserer Seelennatur, ist nun doch auch in unsere Hand gegeben. Auch ihr gegenüber heißt es: herrsche über sie. Auch ihr gegenüber sind wir Persönlichkeiten und sollen Persönlichkeiten sein, die mit dem gegebenen Lebensbesitz nach allen Seiten hin frei schalten. Haben wir vorhin festgestellt, daß die Phantasie die große Bewegerin unseres Willens ist, haben wir gesehen, was das angesichts der naturhaften Macht der Phantasie bedeutet, so gilt nun doch auch das Umgekehrte, daß unser Wille in den Bestand unseres Phantasielebens eingreifen und ihn gestalten kann. Unser Seelenleben verläuft eben in der Form der Kreislinie. Nichts ist hier nur Anfang und nichts nur Ende. Alles ist Ursache, und alles ist wieder Wirkung. Die Phantasie bedingt den Willen, und der Wille bedingt die Phantasie. Weil es so steht, können wir an dieser Stelle doch Herren im eigenen Hause sein, können dazu erzogen werden und können uns dazu erziehen. Und hier, an diesem Punkte, meldet sich das Christentum. Hier stoßen wir auf den ersten großen Gesichtspunkt, den unser Thema: Christentum und Phantasie, enthält. Um aber an dieser Stelle die prinzipielle Bedeutung des Christentums zu ermessen, tun wir gut, vorher ein Stück Geschichte zu uns sprechen zu lassen.

In der pedantischen, engen und öden Zeit der Aufklärung vor gut hundert Jahren tauchen die großen Gestirne unserer deutschen klassischen Dichter auf. Wer den Einfluß, den Goethe und Schiller auf unser Volk ausgeübt haben, überschlägt, der sieht, daß ihre entscheidende Wirkung ganz wo anders als auf dem Gebiete der Stimmung oder der ästhetischen Lebenshaltung, des ästhetischen Genusses liegt. Schiller mehr noch als Goethe, aber auch Goethe, haben das Wollen unserer Nation eigentümlich befruchtet und in Gang gebracht. Aus ihrer Dichtung sind Taten geboren. Der „Wallenstein“ und der „Tell“ stehen als deutliche Ursachen hinter der deutschen Freiheitserhebung gegen Napoleons Joch. Körner und die Lützowsche Schar wären ohne Schiller nicht denkbar. Und daß Goethe auf die Belebung des Willens, auf die Erweckung der Tat abzielt, das zeigt sein arbeitsstarkes Leben, das zeigen die bekannten Worte, mit denen er in der zweiten Ausgabe des „Werther“ den Leser von Werther abzurücken versucht: sei ein

Mann und folge mir nicht nach, oder der Spruch im Stammbuch seines Enkels: ihrer sechzig hat die Stunde, über tausend hat der Tag; Söhnchen, werde dir die Kunde, was man alles leisten mag. Ein Strom tatenfreudigen Wollens, von Selbstverleugnung für Pflicht und Beruf und Gemeinwohl wird durch Schiller und Goethe entbunden. Wenn er nicht den evangelischen Charakter lebendiger Hingabe an Gott und seinen Dienst an sich hat, wenn er mehr oder weniger tief unter dieser Linie bleibt, so darf uns dies beklagenswerte Manko nicht dazu verführen, daß wir die Größe dieser Bewegung und ihre stärkende Wirkung auf unser Volk verkennen. Treitschke hat recht gesehen, als er sie sah. Nun die Frage: wie haben es diese Dichter angefangen, den Willen unseres Volkes aus der kleinlichen, moralisierenden Philistrosität der Aufklärung resp. aus den moralisch versumpfenden Folgen der französischen Freigeisterei herauszuheben? Sie wurden die Bildner der Phantasie. An ihrer Wirkung kann man sich die Bildungsfähigkeit unserer Einbildungskraft und die unermeßlichen Folgen ihrer Beeinflussung durch den menschlichen Willen klarmachen. Schiller in seinen Dramen mehr noch als Goethe, Goethe, wie man an Carlyle sehen kann, vor allem durch sein eigenes tatenfrohes Leben, haben den Zeitgenossen anfassende, werbekräftige Bilder vorgehalten, die den Zug des Willens zur Aktion und zur Selbsthingabe an große Zwecke in die Höhe hoben und stärkten. Und so, wie wir es an diesen Dichtern sehen, so wird das Phantasieleben unseres Volkes immer durch die Produktionen eindrucksvoller Dichter oder Künstler in Gang gebracht, im Guten und im Bösen. Überraschend groß ist heute an dieser Stelle der Einfluß Ibsens und Nietzsches und nicht zum wenigsten Frenssens, von anderen, kleineren Geistern zu schweigen. Aber hier gerade nimmt nun das Christentum, d. h. das echte, zuversichtlich die Konkurrenz mit jedem anderen Einfluß auf. Das Christentum bietet sich dem Willen als das große, alles andere von Grund aus überbietende Mittel zur guten, zur gottgemäßen Beeinflussung der Phantasie an, und dadurch zur Gestaltung des wirklichen guten Willens. Und hier muß die Kirche, hier muß auch die Schule, soweit sie nicht entschlossen ist, das Christentum auszuschalten, seine Helferdienste dankbar und einsichtsvoll würdigen. Wie hilft es denn?

Es ist ein ehernes psychologisches Gesetz: einen Gedanken bringt man nur dadurch aus der Seele hinaus, daß man einen anderen in sie einführt, der stärker ist als jener. Ein Bild, eine lockende Phantasieanschauung kann man nur dadurch verflüchtigen, daß man eine andere in der Seele aufleuchten läßt, die sich mit größerer Kraft eingräbt. Wer etwas von den Kämpfen unserer jungen Männer, überhaupt unserer Jugend, um Reinheit ihres Phantasielebens kennt, der weiß: es wird hier deshalb oft so erfolglos, mit so viel Niederlagen gekämpft, weil man sich darauf beschränkt, der quälenden, zerrüttenden Vorstellung zuleibe zu gehen, ohne die Waffe einer anderen, kraftvolleren Vorstellung oder Anschauung in der Hand zu haben. Nun sieht man immer das verführerische, lockende Bild an, ringt mit ihm und unter dem Ringen wird es immer stärker. Daher fallen auf diesem Felde schwerster Seelenkämpfe so manche ermüdeten, gebrochenen Streiter. Daher die vielen, nicht weithin gehörten, aber um so eindrücklicheren Klagen Verzagter und Verzweifelter. Aber nun sehe man sich das Christentum an! Was ist es denn? Ist es eine Summe von Lehren oder von Wahrheiten, die man verstandesmäßig auffaßt oder auswendig lernt? Sicher, die Lehre und die Lehren oder besser: die Erkenntnis spielt im Christentum eine große Rolle; wir wollen das nicht, wie die heutige christliche Stimmungsmache es tut, verkennen. Das Christentum hat allerdings eine kräftige Beziehung zu unserem Intellekt. Aber es wäre doch ein großer Irrtum, wenn wir das Christentum auf die Stufe einer Einheit von lehrhaften Wahrheiten herunterdrücken wollten. Im Christentum handelt sich's um eine Geschichte, die sich zwischen dem lebendigen Gott und uns Menschen, auch uns Menschen von heute, begeben hat und tagtäglich begibt. Im Christentum handelt es sich darum, daß wir durch den Christus der Geschichte, durch unseren Heiland und König in die Gemeinschaft mit Gott und in den Dienst Gottes treten, um darin zu leben. Weil das so ist, ist alles, alles im Christentum persönlich. Und wo das Christentum nicht persönlich ist, da ist es nichts. Im Christentum treten Gestalten, lebendige Gestalten, Bilder, die mehr sind als bloßes Bild, auf und treten miteinander in Konnex. Im Christentum ist alles Anschauung, alles Bild. Die Lehre, der Katechismussatz deutet hier nur die lebendige Anschauung oder die lebendige Gestalt.

Hier tritt der lebendige Gott auf, der Vater, der zugleich der ernste, der heilige, auch der zürnende ist. Hier der lebendige Christus, der Träger aller Gottesgnade in unserer armen Welt, der uns am Kreuz mit Gott versöhnt und für Gottes Dienst frei macht. Hier wir selber: ohne Christus und ohne Gott, ohne Glauben gebrochene, haltlose, verkehrte, sündige Menschen. Im Glauben aber zuversichtliche, geborgene, feste Willensmenschen. Hier neben uns die große Kette der Christuszeugen, der Gnadenzeugen von den Aposteln an bis heute. Und mit ihnen verwandt, mit ihnen zusammengehörig die Frommen, die Propheten, die Väter des Alten Bundes. Eine große, bunte, vielseitige Welt von Gestalten deckt das eine Wort Christentum. Alle sich drehend um die Zentralsonne Jesus Christus. Alle von ihm ihr Licht und ihre Art nehmend. Und alle gefaßt von dem Vater, gebeugt vor dem Vater, den man in Christus sieht. — Hier hat unser Wille die Bilderwelt, die er unserer Phantasie einfügen muß. Einfügen mit der dieser Welt eigentümlichen inneren Kraft. Hier sprudeln die Quellen, in denen wir unsere Phantasie rein baden, hier liegt das Arsenal von Waffen, mit denen wir die Naturmacht Phantasie, wenn es nötig ist, bekämpfen, die feindlichen, verderbenden Bilder in ihr verdrängen oder verflüchtigen können. Jeder Christ, auch der einfachste, hat hier seine Erfahrungen von Kampf und Sieg gemacht. Man tritt, wenn man mit dem Christentum der Bibel und der Kirche umgeht, wie in eine hohe, reine Halle. Nicht daß die, welche sich in ihr bewegen, den Schmutz nicht kennten und die Sünde nicht kennten; aber man hat ihn ausgefegt oder man fegt ihn aus. Im Anschaun Christi und seines Kreuzes fegt man ihn aus. Wir kennen alle das Lied: Fällt mir etwas Arges ein, denk' ich gleich an deine Pein, die erlaubet meinem Herzen, mit der Sünde nicht zu scherzen. Dies Wort drückt aus, was die Menschen der Bibel und der Kirche treiben und was man selber treibt, wenn man in ihre Nähe und mit ihnen in die Nähe Christi tritt. Es weht hier in eindrucksvollen Bildern, die uns das Wort malt, reinigender, heiligender, kräftiger Gottesgeist, Gnadengeist, Lebensgeist. Er ist das Stahlbad für die Phantasie. Wer will an dieser Stelle den Segen überschlagen, den Schnorrs Bilderbibel gestiftet hat? Wer kann hier Ludwig Richter genug danken? Oder unter den ganz Neueren, wenn auch eingeschränkter, Steinhausen? Sie

sind ja nur die künstlerischen Former einer für sich schon bestehenden Bilderwelt. Denn schon die Bibel, das Wort spricht in Bildern und malt Gestalten. Aber sie haben durch die Mittel der Kunst den Eintritt dieser Bilderwelt in viele Gemüter angebahnt und erleichtert.

Doch, wenn man das nun sieht, wovon eben die Rede war, dann tritt uns hier eine große und, wer will es verkennen?, oft genug nicht hinreichend gewürdigte Aufgabe für die Kirche und Schule auf. Ich will sie kurz so ausdrücken: weg mit der unanschaulichen, abstrakten Predigtweise! Weg mit der gleichen Art des Religionsunterrichts! Die Predigt soll freilich lehren, sie soll erleuchten. Der Geist Gottes erleuchtet eben durchs Wort. Aber die Lehre muß hier die Form der Anschauung, des plastischen Lebens, der Gottesgeschichte und der Herzensgeschichte haben. Bei wieviel Predigten sieht es so aus, als ob man nur und reinweg Denker vor sich hätte. Selbstredend: die Predigt wendet sich auch ans Denken, und wenn sie das nicht tut, taugt sie nicht. Aber wenn sie sich nur ans Denken wendet, geht inzwischen bei der Mehrzahl der Hörer, bei denen nicht gerade die Denkfunktion die übergeordnete Rolle spielt, die Phantasie spazieren. Und das können recht zweifelhafte, bedenkliche Spaziergänge sein. Die rein lehrhafte, in diesem Sinne dogmatische Predigt macht es nicht. Geschweige denn, daß es der rein lehrhafte Religionsunterricht machte. Lebendige Gestaltenwelt, lebendige Geschichte, welche den Begriff, welche die Lehre deutet — das ist es. Dann ergehen die Wirkungen auf die nie ruhende, immer malende Phantasie. Dann malt sie neu, in geistlichen Bildern. Und durch diese Bilder legt sie die guten Triebe des Glaubens, des Gehorsams, der Hingabe und des Dienstes in den Willen hinein oder hebt sie in die Höhe. So schafft die Predigt wollende Menschen, Täter. Alle Predigt aber und aller religiöse Unterricht hat gerade so viel Wert, als er wollende Hörer und Täter schafft.

Sowie wir aber diesen Punkt erreicht haben, wird uns die Bedeutung des Christentums für die Phantasie von einer neuen Seite her eindrücklich. Wir sprachen vorhin von der Fähigkeit unseres Phantasielebens, unnatürlich in die Höhe zu wachsen und dadurch das Wollen wie das Handeln zu erdrücken. Nun, es gibt

in der ganzen weiten Welt kein Mittel, welches dieser Übererнährung der Phantasie so erfolgreich wehren könnte wie das Christentum. Freilich ist dabei an das echte Christentum, nicht an ein verbildetes, wie wir es in vielerlei Formen unter uns haben, gedacht. Was ist echtes Christentum? Kein bloßes Genießen von Frieden oder von Seligkeit, kein bloßer Ruhezustand unserer Seele. Es handelt sich im Christentum nicht bloß um die Befriedigung unseres Seligkeitsbedürfnisses. Wäre das Christentum nur dies, dann würde es gerade die Handlangerin für ein spielendes, genießliches, nur eben religiös genießliches Phantasieleben sein. Tatsächlich ist der Zustand des inneren Menschen bei manchen sogenannten Christen, Frauen noch mehr als Männern, der eben beschriebene: sie suchen bei Christus Seligkeits- oder Friedensgefühle, und mit diesen Gefühlen verbindet sich ihnen ein Überschwang der Einbildungskraft, die in mehr oder weniger gehäuften und ungesunden religiösen Bildern malt. Aber das echte Christentum hält uns nicht bei uns selbst, bei unserem Frieden, bei der Seligkeit unserer Gotteskindschaft fest. Es richtet uns nur so in seligem, gewissem Vertrauen zu Gott auf, daß es uns zugleich von uns selber abwendet. Es treibt uns in den Dienst Gottes, in die mutige Arbeit für sein Reich, für seine Herrschaft in der Welt. Es bildet einen Willen selbstverleugnender Liebe zu Gott in uns, der dem Willen Christi innerlich verwandt ist; Geist von seinem Geist. Es ist immer etwas krank in unserem Glaubensleben, wenn dieser diensteifrige Wille und dies für Gott und seine Sache arbeiten wollen nicht besteht. Und diese Wirkung des Christentums oder besser diese Wirkung Christi, des Geistes Gottes auf unseren Willen, von der heute dem einseitigen Seligkeits- oder Friedenschristentum gegenüber wieder kräftig gesprochen wird, sie ist die feste, sichere Wehr gegen die Übererнährung der Phantasie. Dieser gute Wille selbstverleugnenden Dienstes für Gottes Reich und Ehre, durch den wir uns selber, dem Selbstgenuß und dem Haften an uns den Rücken kehren, er übt das Regiment über unsere Phantasie. Er regelt ihre Tätigkeit. Er teilt ihr das geordnete Maß ihrer Entfaltung zu, er steckt ihr den Raum ab, in dem sie sich bewegen kann, er hindert, daß sie ein loderndes Feuer in unserem Hause wird, welches uns das Dach über dem Kopf anzündet. Es ist dabei

kein Zweifel: man kann auch durch andere energische Arbeit, in der Gott und Christus oder der Glaube beiseite bleiben, natürliche Arbeit, dem überstiegenen Spiel der Phantasie wehren. Aber keine Arbeit wirkt hier so sicher wie die Weinbergsarbeit, die Dienstarbeit, zu welcher der Christ aufgefordert und innerlich getrieben wird. Denn der Herr, dem wir hier dienen, ist so groß, sein Wille so ernst und seine erbarmende Gnade gegen uns so unverdient. Deshalb schafft er Arbeiter, Täter, deren innerstes Leben für seine Ziele in Bewegung gesetzt wird. Weil sie ganz aus der Tiefe der Persönlichkeit hervor an seinen Dienst hingegeben sind, können sie wirklich und nachhaltig Herren im Hause der Phantasie sein, können sie deren Neigung, den Acker unseres tätigen Lebens brach zu legen, hindern.

Aber noch sind wir nicht fertig. Der Einfluß der Phantasie auf unser inneres Leben greift noch nach einer neuen, besonderen Seite. Und hier wird uns die Bedeutung des Christentums für die Phantasie in neuer Weise durchsichtig.

Es besteht für uns Menschen ein ewiger Bund zwischen dem Guten und dem Schönen. Oder anders gewendet: das Gute faßt unseren Willen nur deshalb, weil es zugleich schön ist, und nur dann, wenn es schön ist. Wir wollen das Gute immer nur deshalb, weil es uns gefällt, und nur dann, wenn es uns gefällt. Ethik und Ästhetik sind keine reinlich geschiedenen Gebiete; das Gute, das unseren Willen bindet, an sich kettet, muß immer ein Schönes sein. Viele Christen stutzen, wenn sie diesen Gedanken hören. Sie kehren dem Gebiete des Schönen, dem ästhetischen Felde den Rücken zu; sie versuchen es wenigstens, ohne es doch je ganz zu können. Denn kein Mensch lebt ohne die Pflege dessen, was gefällt. Es gibt in unseren christlichen Kreisen viel einseitigen und undurchführbaren Rigorismus gegen das Schöne. Wir stoßen auf ihn im Leben des echten, ursprünglichen Reformiertentums. Der Glaube hat hier bei aller Zuversicht und Stärke einen Zug von Herbigkeit, von starrem Ernst. Daher auch, um ein äußeres Symptom zu nennen, der reizlose, absichtlich schönheitslose Charakter der reformierten Kirchengebäude. Sie sind nur die Stätten, in denen man das Wort predigt und vom Wort gefaßt sich zur Anbetung vereinigt. Ich sage keine Silbe gegen die geistliche Größe

dieses echten Reformiertentums. Aber eine Seite unseres Lebens, ein Stück unseres einheitlichen, unzerreißbaren Menschenwesens geht hier leer aus, wird ausgeschaltet, ohne doch ausgeschaltet werden zu können: der Schönheitssinn, die Empfindung für das, was gefällt. Calvin hat einen großen Teil seines Lebens in der erhabensten Gebirgsszenerie zugebracht. Wir hören in seinen Briefen kein Wort der Bewunderung für diese Umgebung. Mit vergleichbarer Nichtachtung der ästhetischen Seite unseres Lebens gehen andere evangelische Kreise um. Hier hat der Pietismus älterer und neuer Zeit sein deutliches Manko. Er strebt nach lebendiger Christlichkeit. Das macht seine Größe und seinen Ruhm aus. Aber er kehrt der Tatsache, daß in unserer Seele das Verlangen nach dem Schönen, nach dem, was gefällt, lebt, den Rücken. Daher der pietistische Bruch zwischen dem Christenstand und mehr oder weniger allem, was Kunst heißt. Ähnliches beobachten wir in bestimmten Kreisen, gar nicht in allen, der modernen Gemeinschaftsbewegung. An dieser Stelle hat unsere Christenheit — man kann ihr dies Urteil nicht ersparen — Schuld auf sich geladen. Hätte sich die Kirche und was näher oder entfernter zur Kirche Christi gehört, immer die richtige Handhabung und Pflege des Schönheitssinnes angelegen sein lassen, hätte sie immer gezeigt, daß christlicher Glaube und dieser Sinn zusammengehören, daß der Glaube auch ihn befriedigt, auch auf ihn antwortet, dann würde die Gottlosigkeit, die Christentumsfeindschaft der Kunst schwerlich den erschreckenden Umfang und die Energie angenommen haben, die wir heute beklagen. Es kommt oft so heraus, als ob Kirche und Christentum nur mit dem Gewissen in unserer Brust zu tun hätten, als ob sie rein und ausschließlich durch das Gewissen auf unseren Willen und auf unsere Taten wirkten. Sicher ist die Bindelinie zwischen Evangelium und Gewissen stark und fest. Aber man muß sich daran gewöhnen, daß unser Wille noch an anderen seelischen Fasern als an denen des Gewissens hängt. Unser persönliches Leben ist eine Einheit einer ganzen Reihe von Regungen und Kräften. Und das Evangelium oder das Christentum hat es mit dem ganzen einheitlichen Menschen, mit allem an ihm und in ihm, also auch mit seiner ästhetischen Seite zu tun. Der Irrtum, den wir hier bekämpfen, lebt ja gar nicht nur in den spezifisch christlichen Kreisen.

Der sittliche Rigorismus, der das Gebiet des Guten und der guten Tat reinlich von dem Gebiet des Schönen oder dessen, was gefällt, abtrennt, hat einen großen Vertreter in Kant. Und bekanntlich hat Schiller an dieser Stelle den Protest gegen die Kantische Ethik vertreten. Tritt das Gute nicht im Bunde mit dem Schönen, d. h. genauer als ein Schönes auf, dann hat unser Wille immer die Neigung, sich ihm zu entwinden. Nur im entgegengesetzten Falle ist es in unserem Willen fest verankert. Man muß dies sagen. Dies gilt vom Guten, dies gilt aber auch von den Vertretern des Guten. Man stößt gelegentlich auf Erzieher oder Erzieherinnen, die keinen Hauch davon verraten, daß das Gute, für welches sie werben, auf das Leben einen Glanz oder einen Schein von Freude wirft. Mürrische, sauersehende Moralisten oder gar Glaubensmenschen. Sie sollen nicht meinen, daß sie Werbekraft für den Glauben oder für den Willen Gottes an sich hätten. Das Gute zieht nur an, wenn es auch gefällt. Einer der Gründe, natürlich nur einer, warum aus manchem Erziehungswerk nichts wird.

Und hier meldet sich nun noch einmal die Phantasie. Hier kommt sie eben von einer neuen Seite her in Betracht. Unsere Phantasie ist ja das Organ, das uns zur Auffassung des Schönen befähigt. Was uns gefällt, gefällt uns so, daß es unsere Phantasie in Anspruch nimmt und dort als erfreuliches Bild auftaucht. Hörten wir früher, daß die Phantasie dadurch die Bewegerin des Willens ist, daß sie Bilder malt, an die der Wille sich heftet, in denen er seine Ziele findet, so sagen wir uns nun weiter: es ist der Schönheitscharakter dieser Bilder, es ist das Moment der Gefälligkeit an ihnen, welches den Willen an sie bindet, und sie zu Zielen unseres Willens macht. Daß sie das Schöne malt, das gibt der Einbildungskraft die ungeheure Gewalt über unseren Willen. Der unmeßbare Einfluß der Kunst auf unser Volksleben würde unbegreiflich sein, wenn sie nicht die Phantasie mit Bildern ausstattete, welche den Schönheitssinn und durch ihn den Willen fassen. Wenn ich das sage, so denke ich gar nicht nur an die Kunst im allgemeinen, sondern an sehr bestimmte, konkrete Dinge. Niemals würde unser modernes Drama mit seiner Pflege des Abnormen, des Perversen, vor dem doch gesunder, sittlicher Sinn schaudert — man denke etwa an die Salome von Richard Strauß — niemals würde es mit

unheimlicher Gewalt die Gemüter fesseln, wenn es nicht das Korrupte auf die Stufe des Schönen gehoben hätte. Der sittliche Naturalismus Frenssens, seine schrankenlose Erotik wirkt willenbildend gerade auch durch ihren künstlerisch-ästhetischen Beigeschmack. Dasselbe gilt von den Immoralitäten der Münchener „Jugend". Was über den Willen siegen will, hat nur dann sichere Gewähr zu siegen, wenn es auch gefällt. Der Wille ist eben an die Anschauung, die Empfindung des Schönen gebunden.

Und hier greift nun noch einmal das Christentum mächtig in den Prozeß unseres Lebens ein. Hier kehrt uns der Bund von Christentum und Phantasie seine letzte, willenbewegende Seite zu.

Ist etwa das Christentum schönheitsfeindlich? Oder schönheitsleer? Hat es der Phantasie, die dem Willen das Schöne malt, etwa nichts zu bieten? Wer dies denkt, kennt das Christentum nicht, wie es ist. Es hat nur seinen eigenen Begriff von Schönheit, sein eigenes Schönheitsideal. Wer wissen will, wie das aussieht, muß in die Bibel hineinblicken. Es unterscheidet sich in bestimmter Weise von dem, was dem Volke, das in der antiken Welt als die charakteristische Vertreterin des Strebens nach Schönheit dasteht, also dem Volk der Griechen, das Schöne war. Und gerade in seiner Abgrenzung gegen das griechische Schönheitsideal können wir dies christliche am bestimmtesten fassen.

Schön ist für den Griechen das harmonisch Durchgebildete. Schön ist hier die Welt des Maßes, der zusammenstimmenden Ordnung. Dieser Gesichtspunkt tritt uns auf der Höhe der griechischen Geistesentwicklung, in Plato entgegen. Diese Welt des Maßes und der Harmonie ist zunächst eine Idealwelt. Aber es besteht das Streben, sie in unserer Wirklichkeit, im leiblichen und im sinnlichen Leben, zur Wahrheit werden zu lassen. Daher die systematische Behandlung des Leibes, die Gymnastik, auf welche der Grieche so entscheidendes Gewicht legt. Ein Stück griechischen Lebens, das in den idealen Körpergestalten der Götter sein Vorbild sieht. Daher der Versuch, die Seele oder das innere Leben, die kleine, innere Welt geistiger Gaben und Kräfte, zu einem harmonischen Kunstwerk zu gestalten, alles hier zueinander in die rechte Beziehung zu setzen und jedes Übermaß von Bewegung, z. B. in dem Leben der Triebe, zu dämpfen. Überall, wo Maß, Ordnung, Gerechtigkeit herrscht,

im Menschen und außer dem Menschen, sieht der Grieche das Schöne. Und in dieser Gleichheit mit dem Harmonischen wird ihm das Schöne zugleich das Gute. Der schöne Mensch, der innerlich harmonische Mensch, ist der gute Mensch. Die Wirkungen dieses griechischen Schönheitsideals sind bis heute nicht erloschen. Winkelmann hat ihm im 18. Jahrhundert zu einer Auferstehung verholfen. Dann waren Goethe, die Romantik, Männer wie Wilhelm von Humboldt und verwandte Geister, seine Anhänger. Noch heute wird es von einer freilich stark eingeengten Goethe-Gemeinde gepflegt. Was fehlt dieser Auffassung des Schönen? Hier scheidet Gott, der lebendige Gott aus dem Bereich des Schönen aus. Das Schöne geht unsere Welt des Leibes und der Seele an, aber mit dem lebendigen Gott hat es nichts zu tun. Und weil es mit ihm nichts zu tun hat, ist es von dem wahrhaftigen Guten abgetrennt, nämlich von der Liebe des lebendigen Gottes, die sich zu uns herabläßt und uns rettet, und von dem guten Willen, von der eigenen Liebe, die Gottes Liebe in uns wirkt. Man hört, wenn das platonische Griechentum von Schönheit spricht, von dem, was den Willen durch seine anziehende Kraft fesselt, nichts von dem lebendigen Gott, wohl von einer Idealwelt des Schönen, die über dieser Welt liegt, aber nichts von dem lebendigen Gott, nichts von seiner Gnade, nichts von menschlicher Herzensreinheit oder Vollkommenheit, die in der selbstvergessenen Liebe liegt. Man hört nur von dem Gleichmaß des Leibes, von der Harmonie der Seele, von der Wahrung der Harmonie nach außen in einer Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt, aber sich für niemand opfert.

Was ist für das Christentum das Schöne? Im letzten Grunde, alles beherrschend, ist ihm das Gott. In dieser Hinsicht setzt das Christentum eine Linie fort, die schon im Alten Testament gezogen ist. Hier und dort ist Gott der Herrliche. Hier und dort wird von Herrlichkeit Gottes gesprochen. Damit ist der Bund zwischen Gott und dem Schönen fixiert. Fragt man aber, woran denn nun die Herrlichkeit Gottes erkannt wird oder wie sie sich uns offenbart, dann fällt einem Bibelkenner die Antwort nicht schwer. Sie offenbart sich zunächst in der natürlichen Schöpfung Gottes. Was dort schön ist, das ist von ihm und das ist die Spur seiner Herrlichkeit. Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes. Herr, mein

Gott, du bist sehr herrlich, du bist schön und prächtig geschmückt, Licht ist dein Kleid, das du anhast. Aber es handelt sich hier nicht bloß um den gestirnten Himmel, nicht bloß um die Welt des Lichtes und der Farbe. Es handelt sich auch um alle zweckmäßige Ordnung und Harmonie der natürlichen Welt. Auch sie ist schön und in ihr offenbart sich Gottes Herrlichkeit. Und dazu kommt die Macht und Größe, die in der Welt ist, Naturgröße und geistige Größe. Die machtvollen Naturerscheinungen, das Gewitter und der Sturm und das wogende Meer — man denke an den Lobpreis göttlicher Herrlichkeit aus der Natur im Buche Hiob. Das gleiche gilt, nur auf einer höheren Stufe, von menschlicher Geistesmacht, von Begabung, Genie. Es ist durchaus biblisch gedacht, daß menschliche Geistesblüte der Spiegel göttlicher Herrlichkeit ist. Aber das sind nicht nur die großen Geister, das sind alle Geister, alle Persönlichkeiten. Der Adel menschlicher Persönlichkeit, das Ebenbild Gottes, an dem alle teilhaben, ist der erkennbare Strahl der Herrlichkeit des Schöpfers.

Doch die Volloffenbarung der Herrlichkeit Gottes, die Volloffenbarung der Tatsache, daß Gott und das Schöne zusammengehören, hat das Christentum nicht in der natürlichen Welt. Sie liegt in dem Sohne Gottes vor, der nicht aus dieser Welt ist, und in allen, die durch ihn Kinder Gottes werden, den großen und den kleinen Geistern. Die Liebe Christi, die sich für uns herabläßt bis in den Tod, die mit aller ihrer königlichen Macht dient und sich opfert, sie ist in unserer Wirklichkeit der vollkommene Strahl göttlicher Herrlichkeit und Schönheit. Dies vollendete Gute, diese unbegreifliche Barmherzigkeit und Selbstverleugnung, die göttlich ist, sie wird hier als das Schöne gedacht. Und wo sie nun Herzen im Glauben zum Guten frei macht, wo sie die Sündenfesseln sprengt, wo sie Liebe zu Gott und zu den Brüdern wirkt, die frei, wie das Wasser der Quelle, sich in den umgebenden Menschenkreis ergießt, da ist in der Menschenwelt mit dem wahrhaftigen Guten das Schöne da. Das Wort von der Schönheit echter Christenseelen ist keine Phrase. Und diese Schönheit ist kein Vorrecht aristokratischer Geister; mit der Liebe, die im Glauben sprudelt, ist sie allen erreichbar, auch den sogenannten Kleinen. Nur eins nimmt das Christentum von dem Gebiet des Schönen aus. Die Sünde,

das Widergöttliche in allen seinen Formen, ist vom Schönen getrennt, wie es von Gott getrennt ist. Und als Folge der Sünde auch das Übel, der Tod, das Gericht. Aber mit dem Augenblick, wo der Sünder von seiner Sünde weg auf die Seite Gottes tritt, wo er die Buße, das Selbstgericht übt, ist der Riß, der ihn von der Welt des Schönen trennt, geschlossen. Der Schmerz der Buße, die göttliche Traurigkeit, dies Einsgewordensein mit Gott ist schön, wie es das gottergebene oder das in Gottes Gnade getroste, hoffnungsvolle Sterben ist.

Lebt nicht in unserer Christenheit unveräußerlich etwas von dem, was wir uns hier sagten? Singen wir nicht das Lied: Schönster Herr Jesu, Herrscher aller Erden? Oder das andere: In meines Herzens Grunde Dein Nam' und Kreuz allein funkelt all' Zeit und Stunde? Das Kreuz des Herrn ist hier das Schöne. Oder: Ach, denk' ich, machst du's hier so schön und läßt du's uns so lieblich gehn auf dieser armen Erden, was wird doch wohl nach dieser Zeit dort in dem Reich der Herrlichkeit in deinem Himmel werden? Und muß man nicht sagen, daß das Luthertum mit seiner kirchlichen Pflege des Schönheitssinnes ein Stück biblischer, christlicher Wahrheit ergriffen hat?

Sowie wir aber diesen Schönheitsgedanken des Christentums haben, tritt es uns eben in einen neuen Zusammenhang mit unserer Phantasie. Es bietet ihr einen neuen, eigentümlichen Schönheitsbereich, einen neuen Inbegriff dessen, was uns gefällt. Es führt in unsere Einbildungskraft den Gott aller Herrlichkeit ein. Und mit ihm, nicht losgelöst von ihm, nicht gottlos alles Herrliche, alles Große und Schöne der Welt. Und mit ihm den Herrn Christus, Christi Liebe, Christi Kreuz. Und mit ihm den Kreis derer, die glauben und die im Glauben frei zur Liebe, zum Dienst sind. Die Menschen des wirklichen Seelenadels, die auch bei äußerer Häßlichkeit oder bei äußerem Verfall eine Welt innerer Schönheit spiegeln. Mit dem allen, was eben genannt wurde, ist unserer Phantasie eine neue Bilderwelt, eine neue Anschauungswelt erschlossen. Und weil sie schön ist, weil sie gefällt, zieht sie den Willen an sich. Sie gräbt sich tief in unseren Willen ein. Nehmen wir sie aber in den auf, wollen wir diesen Gott der Herrlichkeit mit seinen Gaben, wollen wir diesen Christus und sein Kreuz,

wollen wir diesen Kreis, in welchen man glaubt und liebt, dann ist der wahrhaftige gute Wille da. Er ist ja Liebe zu Gott und zu dem, den er gesandt hat, und zu den Brüdern, die er lebendig machte, und er ist Gebrauch der Welt im lobpreisenden Blick auf diesen Gott und Überwindung der Welt in der Kraft seiner Liebe. So wird die Bildung der Phantasie durch das, was christlich schön ist, das Mittel für die Bildung des guten Willens. So wird hier mit Hilfe der Phantasie der Gottesmensch, der Christenmensch.

Sehen wir auf das Ganze zurück, dann besteht kein Zweifel mehr: es ist des Nachdenkens wert, was uns die Phantasie ist und was für sie das Christentum ist. Das Beste, was wir haben, der gottgeeinte, dankbare Wille, hängt an ihr. Er wird durch sie in Gang gebracht, wenn sie der christlichen Bilder- oder Gestaltenwelt in ihrer Schönheit, in ihrem Glanz die Tore öffnet. Eine Aufgabe von innerlicher Bedeutung ist hier in unsere Hand gelegt. Selig der, welcher sie angreift.

5. Björnson in religiös-sittlicher Beleuchtung.

Was uns Björson unter religiös-sittlichem Gesichtspunkt bedeutungsvoll macht, ist der tiefe, charakteristische Bruch, der in sein inneres Leben und damit in seine Lebensrichtung gedrungen ist. Er gehört mit seinem Wesen und Streben zwei Welten an, zuerst einem Kreise überkommener, wenn auch lebendig erfaßter Überzeugungen, dann einem anderen Kreise entschlossen reformerischer, moderner Triebe und Forderungen. So ist er ein Symbol für eine neuzeitliche Gestaltung des Lebens, die sich ungezählte Male wiederholt hat und wiederholt. Jeder, den die Krise des Alten und des Neuen in Weltanschauung und Leben mit durchdringender Kraft gefaßt hat, wird in ihm die stark verwandte, ja die typisch gleichmäßige Ader rinnen sehen. Er ist mit dieser Wendung seines inneren Menschen und dem, was aus ihr folgt, ein grenzenlos moderner Mensch, einer, den die Schwingungen neuzeitlichen, europäischen Geistes ganz naturgemäß als einen der ihren, als beredten Herold ihrer innersten Triebe in die Höhe gehoben haben.

Solange Björnson am öffentlichen Leben teilgehabt hat, d. h. seit seiner Studienzeit bis zu seinem Ende, ungefähr 60 Jahre lang, war der charakteristische Rahmen seiner Tätigkeit der künstlerische, dichterische. Zeitenweise hatten freilich journalistische, schauspielerische, politische Interessen in ihm die Oberhand und machten seine Muse stumm. Aber er kehrte stets zum dichterischen Wirken zurück. Als Dichter ist er einer der Größten seines nordischen Volkes, als Dichter gehört er dem europäischen Kulturleben an. Und was wir vorhin den charakteristischen Bruch oder Umschwung seines Lebens nannten, das hat sich mit dem, was ihm an persönlichen Besitz voranging,

und mit dem, was aus ihm an Neuem hervortrat, in dem Kreise seiner Dichtungen einen überraschend reichen, lebensfrischen Ausdruck gegeben. Poet blieb er immer, wie Goethe immer Poet blieb. Aber seine Poesie verkörpert zwei getrennte Welten.

Der Jüngling hat Bauerngeschichten geschrieben. Man merkt es ihnen an: hier spricht sich der urwüchsige dichterische Trieb, die poetische Natur aus. Hier heben keine besonderen Tendenzen, so oder so auf den Leserkreis zu wirken, den dichterischen Willen in die Höhe. Er schaltet in ureigener Freiheit in einer ihm tief vertrauten, heimatlichen Welt. Nur eine dieser Erzählungen, „das Fischermädchen", die den unaufhaltsamen Drang einer Gestalt aus dem Volke zum Schauspielerberuf und die Auseinandersetzung dieses Strebens mit den Überzeugungen der kirchlich-christlichen Ethik behandelt, dient der offenkundigen Tendenz. Aber dafür tritt sie auch, wenngleich sie nicht die letzte dieser Bauerngeschichten ist, aus ihrem Kreise heraus und meldet die neue Epoche künstlerischen Schaffens an. Es steht für uns nun nicht zur Frage, welchen unter diesen Erzählungen man den Vorzug geben soll — „Arne" und „ein fröhlicher Bursch" scheinen mir die Spitze zu bilden. Vielmehr gilt es, ihren gemeinsamen Charakter, ihren inneren Gehalt zu fassen. Wie weit stehen sie noch von dem ab, was sich modernen Realismus nennt! Sie geben keinen photographischen Abdruck der Psychologie norwegischen Bauernlebens. Mit Recht hat man betont, daß Björnson bei aller Berührung etwa mit der Bauernschaft des Romsdals, seiner zweiten Jugendheimat, doch nicht mit ihr gearbeitet und nicht mit ihr gelitten hat. Aus einem vollen Wirklichkeitserlebnis sind diese Novellen nicht entsprungen. Vielmehr legt der Dichter in Bauerntypen den Gehalt der eigenen Seele nieder. Diese Gestalten vom fröhlichen Burschen an leben sein eigenes oder ein nur mäßig über den Kreis des Eigenen hinaus erweitertes Leben, oder sie sind im Bauerngewande Idealbilder seines Innern. Vergleichbar und doch anders als in der Schriftstellerei Selma Lagerlöfs. Auch ihre schwedischen Volksgestalten, etwa die Ingmarskinder in „Jerusalem" oder vollends eine Reihe der Figuren in „Gösta Berling", sind subjektivistisch, sind lebensvoll ausgestattete Produkte ihrer Phantasie. Aber sie macht sich doch in ihrem Schaffen von dem Seelenbestande ihres Volkes, von seinen konkreten Tendenzen, seinen Vorzügen und Schwächen,

beträchtlich abhängiger als Björnson. Er sieht sich und seine naive, relativ reine Welt in seine Bauern hinein. Daß er es konnte, zeigt immerhin, wie verwandt er ihnen und sie ihm waren. Man kann den Geist dieser Erzählungen in einigen charakteristischen Zügen fassen. Der tiefste Natursinn breitet sich hier aus. Nichts von spiritualistischer oder pietistischer Fremdheit der Natur gegenüber. Diese Fjorde und Buchten, diese Felsenhöhen und Fluren sind unveräußerlicher Bestandteil des eigenen Lebens. Sie formen die Seele, nicht bloß die Phantasie, nein auch das Denken und den Willen. Der seelenbildende Einfluß der umgebenden Natur tritt in den Werken der späteren dichterischen Periode Björnsons, z. B. in dem Doppeldrama „Über unsere Kraft", bewußter, reflektierter zutage. Dort wird auch noch von ihm zu reden sein. Aber naiv empfunden, in ganz selbstverständlicher Energie, meldet er sich bereits hier. Man hängt an der Scholle, weil die Scholle an einem selber hängt, irgendwie ist man wie sie selber. Die Menschen, die auf diesem Naturboden auftreten, können rauh sein, unter Umständen roh. So atmen ihre Feste der Geist urwüchsiger, kraftvoller und leuchtender Frische, die leicht in Rohheit umschlägt. In denselben Seelen lebt ein glühend tiefer Zug sinnlicher Triebe. Er kann mit der ganzen Kraft des Naturtriebes auflodern, er kann innerlichst verhalten sein. Unter Umständen, und diese Seite der Erotik hat Björnson in seinen Jugendarbeiten in einem deutlichen Abstand von den Produkten seiner späteren Wirksamkeit mit besonderem Interesse behandelt, ist jener Zug mit edelster Zartheit gepaart. Man kann sich kaum etwas Keuscheres denken als das Auftreten Hans Haugens im „Brautmarsch". Dazu der tiefe, gefestigte Familiensinn, die Energie des Pietätsgefühles. Aber, was uns hier am meisten zu denken gibt: in allen diesen Geschichten der durchdringendste, naivste Einklang zwischen Volkstum und Kirche. In einer unvergleichlichen Stelle der Erzählung „Synnöve Solbakken" wird geschildert, wie die Kirche das Leben faßt, leitet, auf seinen Höhepunkten und auch in seinen Niederungen ernst oder mütterlich begleitet, wie beide innerlichst miteinander verwachsen sind. Björnson weiß von ihr zu sagen, daß sie die Seelen an Gott, an die Ewigkeit bindet, daß sie Führerin zum innersten Frieden, zum reinen Gewissen ist. Sie tröstet auch nicht nur. Sie hält zur

Selbsterziehung im Kampf mit natürlichen Willensverkehrtheiten, zur Bildung des guten Charakters an. Was diese Kirche für die Entfaltung des inwendigen Menschen ist, das wird im „fröhlichen Burschen“ am Helden der Erzählung und an seinem Erzieher, dem Schulmeister, in einem unvergeßlichen Bilde gemalt. Man muß gerade auch dies Letzte erwähnen, wenn man den Björnson jener Jugendtage sehen will. So sind es große Objektivitäten: Natur, naturgebundenes Volkstum, das Verhältnis der Geschlechter, der gesicherte Familienverband und die lebenleitende, lebenformende Kraft der Kirche, welche seine Seele erfüllen und dort in deutlich beherrschender Geltung stehen. Sein innerer Sinn ist grenzenlos wenig differenziert. Er lebt sich harmonisch in einigen großen Richtungen aus. Der Einklang mit den gegebenen Mächten des Lebens ist noch voll; die tiefste, stille Seelenharmonie hat hier noch ihre Stätte. Der Dichter selber ist im Rahmen des Geschichtlich-Konkreten noch wie ein bodenständiges Naturgewächs, und seine Dichtungen sind wie die Blumen des Feldes.

Man hat von ihm gesagt, er hätte in gleicher Weise weiter schaffen, er hätte der Bauerndichter bleiben sollen. Der Leipziger Verleger Grunow, der eine vortreffliche Übersetzung der Bauerngeschichten besorgt hat, sieht in ihnen das Bleibende der Produktion Björnsons, das Natürliche und Echte. Seine späteren, wie Grunow es ausdrückt, oft an der Moderne krankenden Werke würden ihre Zeit gehabt haben, wenn diese ersten Arbeiten noch in lebendiger Frische daständen. Aber zunächst muß man doch fragen: was hätte Björnson geleistet, wenn er in dieser Spur geblieben wäre? Gewiß, er hätte einem kulturmüden oder kulturübersättigten Geschlecht, wie es jetzt überall in Europa in die Höhe wächst, eine naive ideale Welt primitiveren, natürlichen Lebens gezeigt. Eine Buchwelt, die man in Mußestunden, wenn das Schwungrad der Arbeit stillsteht, aufsuchen, oder nach der man sich in den Mühen und der Hitze des modernen Kulturgetriebes sehnen kann. Aber erstlich ist dies ein Land, in das wir nicht zurückkehren können, selbst wenn wir wollten, sowenig wie seinerzeit die Menschen der Aufklärung in das Naturparadies der Phantasie Rousseau zurückzuziehen vermochten oder die Römer des Tacitus in die Wälder Germaniens. So gewalttätig entwindet man sich dem Flechtwerk

der geschichtlichen Entwicklung nicht. Geistvoll hat ein Londoner Theologe gesagt, daß die Wege Gottes, die die Wege der Menschheit sind, mit einem Garten, einer Feldflur begännen und mit einer Stadt endigten. Die Menschheit von heute lebt ohne Ausnahme, auch wenn sie auf dem Lande lebt, irgendwie, in abgestuftem Maße eine Stadtgeschichte und sie wird tiefer in diese verflochten werden. Das sehnsuchtsvoll gesuchte Bauernleben, auch das dieser Bauerngeschichten, können wir nicht wieder leben. Es kommt hinzu, daß dieses kulturentrückte Paradies nicht sowohl ein verlorenes Paradies ist als vielmehr eins der dichterischen Phantasie, das es so nicht gibt. Die Landflucht der modernen Kulturwelt geht überall mit mehr oder weniger starken Phantasieen um, nie mit ganzen Wirklichkeiten. Und nun bedenke man noch, daß der Lebenskreis dieser Geschichten relativ eng ist. Die ausschließliche Bewegung in diesem Kreise würde Björnson zur Manier geführt haben. Schon in der letzten größeren Bauernnovelle, dem „Brautmarsch", meldet sie sich. Aber alle solche Erwägungen gleiten überhaupt an der Tatsache ab, daß in das eigenste Leben Björnsons der mächtige Umschwung kam. Er änderte ihn durchgreifend, man kann sich die Energie dieses Wandels kaum stark genug vorstellen. Er hob Björnson aus der Enge, aber freilich auch aus der Tiefe seiner bisherigen Welt. Damit, daß wir diesem Umschwung nachgehen, stoßen wir auf das an Björnson, was uns hier am meisten beschäftigen muß.

Er hat allerdings — aber dieser Punkt ist schnell erledigt — auch weiterhin gelegentlich noch so tendenzlos, so rein dem naturhaften Lebensdrange folgend gedichtet, wie in seinen Bauerngeschichten. Eine Probe davon ist die Novelle „Kapitän Mansana" vom Jahre 1879. Hier wird italienischer Boden betreten. Südliche Erotik, sprunghaft, lodernd, nicht ohne Pose, nicht ohne ein gewisses naturalistisches Krafttum, wird in einem Ausschnitt aus dem Leben eines Offiziers vorgeführt. Aber noch der fast 75jährige hat mit aller Kraft eines jugendlichen Dichtersinnes in der Novelle „Mary", wieder um das erotische Problem sich drehend, den verbogenen Hochsinn eines norwegischen Mädchens geschildert, der, — Björnson hebt das nicht hervor, aber man sieht es — gar nicht mehr an Gott und göttliche Normen gebunden, in der freien Hingabe des Lebens

grenzenlos unglücklich wird. Auch dies ist, wenn sich hier auch das Eheproblem meldet und wenn auch stark naturalistische Lichter den Kern der Handlung umspielen, doch viel eher eine freie Dichtergabe als eine Tendenzarbeit. Und das gleiche wird man, obwohl auch da die Ehefrage im Mittelpunkte steht, von dem letzten Drama Björnsons „Wenn der junge Wein blüht" sagen dürfen. Als Dichter, dem das Dichten naturhafte Lebensäußerung und insoweit Selbstzweck ist, hat er schließlich geendet, wie er angefangen hat. Sieht man aber von dieser doch mehr beiseite stehenden Reihe künstlerischer Produktionen ab, nimmt man den charakteristischen, durchdringenden Zug seines Schaffens in seiner zweiten Dichterperiode, dann ist der eminente Abstand von der ersten offensichtlich. Der Dichter ist zum Erzieher, zum Volkserzieher größten und umfassendsten Stils geworden. Und der beherrschende Inhalt seiner weiteren Arbeiten, seiner Dramen und Erzählungen gruppiert sich um diese neuen Tendenzen. Die Kunst steht nun durchaus im Dienste der Ethik, einer sozialen Ethik von eigentümlicher innerer Spannung und umfassender Weite. Und in dem Rahmen dieser ethisch-künstlerischen oder künstlerisch-ethischen Bestrebungen fällt dem religiösen Moment eine charakteristische Rolle zu.

Man fragt zunächst: wo liegen die Voraussetzungen für diesen Wandel? Äußerliches und Innerliches greifen hier ineinander. Schon als Student wurde Björnson ein Mann des öffentlichen Lebens. Er hatte eben das rasch entwickelte, angeborene Kraftmaß dazu. Zunächst war die Journalistik die Brücke für die Teilnahme an den öffentlichen Dingen. Und zwar war es das Theater, das seine Dichterseele journalistisch beschäftigte. Er schrieb Theaterrezensionen, durch die er auf größere Kreise wirken wollte. Späterhin wirkte er selbst als Theaterdirektor. Die Novelle „Das Fischermädchen" die den Übergang vom Bauern- zum Theaterleben bezeichnet, sieht wie eine Rechtfertigung dieser weiteren Bestrebungen aus. Und zwar rechtfertigt sie Björnson eben, was für seine innere Situation bezeichnend ist, vor dem Forum der christlichen Ethik, die er aus den Fesseln einer vulgär-kirchlichen, pietistischen Enge zu lösen bemüht ist. Aber der öffentliche Sinn des Dichters entfaltet sich viel weiter. In der Hauptstadt seines Landes wird er von allen maßgebenden Bewegungen und Einrichtungen des eigenen Volkslebens erfaßt. Wie

in einem Brennpunkt gesammelt sieht er dort die Seelenäußerungen seines Volkes. Keine von ihnen bleibt seiner reichempfindenden, vielseitig wollenden Innerlichkeit fremd; jede wird zum Gegenstande eines Interesses, das er wie ein eigenes Lebensinteresse in sich trägt. So erprobt sich an ihm die ganze Bedeutung der modernen Stadt, der Großstadt. Gewiß kann niemand von ihr sagen, daß in ihr alle Pulse des Volkslebens schlagen. Das gilt sowenig von Christiania wie es von Berlin gilt. Aber die gestaltenden, die normierenden Bewegungen des Volkslebens haben nun einmal — daran ist, soweit Menschenaugen sehen, nichts mehr zu ändern — ihre Zentrale in der Großstadt. Zum Volkserzieher erwächst man in der Berührung mit ihr. — Aber zu dem Eintritt in das öffentliche Leben überhaupt und in die Zentrale des Volkslebens kommt nun bei Björnson das weitere hinzu, daß er in eine vielseitige, neue geistige Bewegung getaucht wird, die, an den verschiedensten Punkten der europäischen Kulturwelt einsetzend, über Dänemark als den Fokus des skandinavischen Gesamtlebens, nach Norwegen dringt. Sie hat den gesamten inneren Überzeugungsstand Björnsons verändert. Sie hat ihm die innersten Bestandteile dessen, was vorhin als die neue Welt seiner Dichterpersönlichkeit bezeichnet wurde, geschenkt. Er gab sich dieser modernen Bewegung hin. Wie, warum, das ist im letzten Grunde das Geheimnis seiner Persönlichkeit. Aber indem er sich ihr hingab, gestaltete sie ihn, schuf sie ihn um. Sie gab ihm eine andere Religion, sie veränderte seine Stellung zu Christentum und Kirche. Sie erfüllte ihn mit neuen ethischen Normen. Sie hob politische Strebungen von eigentümlicher Zielrichtung und Kraft in ihm in die Höhe. Daß sie seine künstlerischen Ideale veränderte, ist nach dem Besprochenen klar. Alles dies Neue, über das hier nicht weiter in Allgemeinheiten geredet werden soll, sondern das wir alsbald an der Hand seiner Werke in anschaulichen Einzelzügen vor unser Auge rücken wollen, wurde bei ihm zum Inhalt eines starken Triebes auf andere zu wirken, eines sozialen Aktivitätstriebes von ungeahnter Stärke. Man wird nicht fehlgehen, wenn man für die Ausgestaltung dieses Triebes das Vorbild seines Vaters in Betracht zieht. Der Vater war ein Geistlicher, der zuerst seine urwüchsige Österdaler, dann seine differenziertere Romsdaler Gemeinde mit überlegener Kraft regierte und nach seinem Willen formte. In dem Sohne erhob sich der gleiche Trieb, gleich

beherzt, gleich machtvoll, aber weitergreifend, volksumfassend, in große geistige Fernen gehend. Wer so wirken will, und vor allem: wer das Ziel solchen Wirkens ungebrochen bis in das Greisenalter festhält, wie es bei Björnson der Fall war, wer so strebend gewissermaßen in den Sielen stirbt, der muß in den Tiefen seines Wesens Optimist sein. Der muß glauben und hoffen, daß man bei seinen Bemühungen um das Volksleben durchdringt. Der muß über offenbare, harte Widerstände, auch wenn er sie deutlich sieht, wie Björnson sie sah, doch hinwegsetzen. Der kann im Ringen des Lebens Märtyrer sehen, aber neben die Märtyrer werden für sein Auge immer wieder Kämpfer rücken. Wie anders ist dieser Mann als Ibsen! Ibsen wird durch das soziale Milieu um ihn und durch die Eindrücke individueller Einzelgestalten auf eine Fülle sozial-ethischer und individuell-persönlicher Probleme geführt. Auch Björnson formt sich durch das Zusammentreten seiner Lebensbeobachtung mit dem neuzeitlichen Geistesringen eine vergleichbare, wenn auch viel weniger ergrübelte und durchsonnene Welt von Problemen. Aber Ibsen konstatiert sie, rückt sie der modernen Kulturmenschheit in einer Fülle problematischer Charaktere und Situationen scharf, wahrheitsklar vor die Augen, schreckt, verwirrt, bringt zum Stocken, zum Fragen und Raten, hilft hier und dort kräftig zur Steigerung zerrüttender Nervosität, führt unter Umständen tief ins Verzagen, ja ins Verzweifeln. Natürlich gilt dies von denen, die im Unterschied von dem Allerweltslesepublikum seine Dramen ernsthaft lesen. Aber damit hat seine schriftstellerische Leistung im wesentlichen auch ihr Ende erreicht. Dieser Mann, der alte Werte zertrümmert und ein ganzes Gefüge von Lebensschwierigkeiten und Lebensabnormitäten aufdeckt, macht kaum einen Versuch, eine Andeutung, aus diesen labyrintischen Wegen herauszuführen. Neue, lebenschaffende Werte zu formen und mit ihnen zu wirken, liegt ihm fern. Björnson dagegen entdeckt in dem Geistesbesitze der neuen Zeit überall Heilmittel, überall verheißungsvolle Bedingungen für reformerische Ansätze. Der Pessimismus hält ihn kaum jemals fest. Etwa in dem Drama „Paul Lange und Thora Parsberg", in welchem ein edelstrebender Mann an den Verwicklungen und Brutalitäten der Politik zugrunde geht, hat er das letzte Wort. Die Stimmung Björnsons ist ganz vorherrschend Goethisch, ganz nach der Art derjenigen

Carlyles: arbeiten und nicht verzweifeln. In hellem Schimmer liegt ein unendliches Neuland vor ihm, und er will sich und sein Volk zur Reise dorthin rüsten. Man wird hinter vieles von diesem Neuen kräftige Fragezeichen setzen müssen. In vielem liegen Verdrehungen oder Unmöglichkeiten. Aber wer will verkennen, daß ein solcher glaubender, vorwärtsweisender Optimismus, der sich dem stets verneinenden Geiste entgegenstellt, eine Wirkung innerer Gottgebundenheit, der Gebundenheit an den allmächtigen Geist ist, der, ganz allgemein ausgedrückt, das Gute für seine Welt will? Der fröhliche Bursch von einst hat vieles aus seinem inneren Besitze verloren, viel bindende und befreiende Wahrheit, die ihn einst bewegte, liegt hinter ihm. Aber ein Glaube, wenn auch kein klar gefaßter, ein Glaube, der mehr ein Wünschen und andrängendes Wollen als eine genügend begründete Gewißheit ist, lebt in ihm, ein Glaube, daß der Wahrheit, daß dem Guten schließlich die Welt gehört. Und diese Welt des Guten wollte er in seinem Volk zur Wirklichkeit machen. Wenn ihm der Gedanke kam, daß die norwegische Nation klein sei, daß er mindestens zunächst in einem engeren Zirkel wirke, dann überwand er diese Erwägung durch die andere, daß in begrenzteren, weniger in die großen Staatenkontraste gerückten Volksverbänden die Bildung eines neuen Lebenswillens und einer neuen Lebenshaltung leichter gelingt. Wenn er den festen Bestand gegebener Institutionen in Norwegen und die stumpfe Gewöhnung der Masse an sie vor Augen sah, dann kam ihm die Hoffnung, daß in diesem abgelegenen, übersehbaren Volksganzen die Reform aussichtsvoller sei. Dort hoffte er weitverbreitete Irrtümer, eingewurzelte Laster einheitlicher treffen, nachdrücklicher entwurzeln zu können. Zunächst wollte er aus der Masse Individuen für seine Ziele gewinnen, aber in dem Verbande dieser Individuen sollte ein neuer, vorwärtsweisender Gesamtwille lebendig werden. Also Volksreform. Und in ihr vielleicht die Keime für eine Völkerreform. Erst die Einführung des Neuen, das seine Seele erfüllte, in die norwegische Art. Dann vielleicht das Hinüberschlagen in den europäischen Kulturzusammenhang. Alles in allem eine soziale Ethik großen Stils, und er, dieser Dichter, nicht bloß ihr Prediger, nein der Durchführer ihrer Ziele. Jeder echte Mensch, geschweige denn jeder große Mensch hat etwas von dem Prometheischen an

sich: hier sitz' ich, forme Menschen nach meinem Bilde. Dieser Dichtererzieher hatte es auch.

Fragt man, nach welchen Seiten das Wirken seiner zweiten Periode greift, denn es sind deren viele. Gleichwohl kann man durchaus nicht sagen, daß ihm dabei die innere Einheit abgeht. Zusammengehalten wird alles, was Björnson als Dichtererzieher schafft, durch das eine beherrschende Ziel, in alle entscheidenden Lebensverhältnisse seines Volkes Wahrheit, sachgemäße, leitende, normierende Wahrheit zu bringen. In der Pflege dieses Wahrheitssinnes ist er Ibsen verwandt. Nur kennt er im Unterschied von ihm eine siegende Wahrheit. Zweifellos hat er sich in dieser Wahrheitspflege auf der Spur geglaubt, die Gott den Menschen weist. Zweifellos war sie der Gottesdienst, den er nun für notwendig hielt. Er urteilt in der Vorrede zu dem Drama „Der König", daß das Christentum ein Leben in Gott nach dem Vorbilde Jesu sei. Wir werden nachher noch sehen, daß, wenn unter solchem Leben in Gott das Eigentliche, das Tiefste, das spezifisch Christliche verstanden wird, nämlich der getroste, feste Kindessinn, der sich durch Christus mit Gott versöhnt oder aus Gnaden mit Gott einig weiß, dies an dem Björnson der zweiten Periode nicht oder nicht mehr zu sehen ist. Der Friede in Gott, der aus ernster Beugung vor ihm und aus gewonnener Vergebung entspringt, das, was wir in der Sprache der Kirche Heilsgewißheit nennen, klingt in allen diesen Werken des Dichters nicht an. Man hat den Eindruck, daß jene Wendung Björnsons: Leben in Gott, nicht ohne Phrase oder besser: nicht ohne Unklarheit ist. Aber daß er in seiner Weise dem Vorbilde Jesu nachleben wollte, eben dadurch, daß er im Dienste der Wahrheit, wie er sie sah, reformerisch wirkte, eingewurzelte Irrtümer und Verkehrtheiten treffend oder umwerfend, und daß er dabei dem Willen Gottes zu genügen meinte, das dürfte sicher sein. So ist dies ganze Wirken religiös normiert. Es gilt ein Wahrheitsreich, hinter dem im letzten Grunde, freilich dunkel, verschwimmend, nicht in gewissem Kindesglauben, nicht im Antlitze Jesu Christi gefaßt, die Gottheit steht.

Wie sieht dieses Reich aus? Eine Voraussetzung ist im Sinne Björnsons unerläßlich, damit es komme: Geistesfreiheit, vollkommene Freiheit in der Äußerung gewonnener Überzeugungen und erworbener Kenntnisse. Der Gedanke unbe-

dingtester Toleranz wird hier proklamiert. Soll das Neue einziehen, dann müssen die Tore, die zum Bereich des Alten führen, offen stehen. Natürlich werden sie miteinander ringen, das Alte und das Neue. Björnson hat ihren Kampf typisch in dem Drama „Dagland" dargestellt. Dort der Vater, dessen Erziehungsmaximen seinerseits Autorität und für seine Kinder Gehorsam heißen, im Rahmen der Autorität dann Güte und Fürsorge, im Rahmen des Gehorsams Hingabe und Vertrauen. Diese Autorität wirft sich den Wünschen der Kinder, so hier vor allem dem Wunsche des Sohnes, des Ingenieurs, nach Hebung der wirtschaftlichen Verhältnisse auf dem Familiengute mit neuzeitlichen Mitteln, fest, brutal entgegen. Der Konflikt ist selbstverständlich; derartige verschlossene Autoritäten verträgt die Jugend von heute nicht mehr, die in die Breite des Weltlebens mit ihrer vorwärtstreibenden Entwicklung sieht. Nach harten Stößen überwindet in jenem festen Manne das Väterliche das äußerlich Autoritative. Er will Frieden mit seinen Kindern haben, er will, nachdem er früher das Verderben eines seiner Söhne geworden, nicht auch das Leben der anderen brechen. Und so darf das Neue einziehen. Aber was sich hier, wenn auch von weitreichender ideeller Bedeutung, auf dem engen Schauplatz eines Landsitzes zuträgt, das wird in dem Drama „Der König" auf das volksumfassende Gebiet des Königtums übertragen. Björnson ist Republikaner geworden. Er ist überzeugt, daß das Königtum in der französischen Revolution im Prinzip den Todesstoß bekommen hat. Wo es noch existiert, existiert es im Grunde ohne Wahrheitsrecht, nur in der Konsequenz der historischen Gewöhnung. Man sieht, dieser Mann macht im Sinne seiner Überzeugungen reinen Tisch. Soll nun jenes noch vorhandene, grundsätzlich aber überwundene Gebilde, geschichtlich und sozial angesehen, erträglich werden, dann muß es sich, bis es einmal fällt, zeitgemäß umgestalten. Björnson sieht als echt moderner Großstadtdichter das entscheidende Mittel dafür in der möglichsten Annäherung des Königtums an das Bürgertum. Das Bürgertum von heute ist ihm in nicht unbeträchtlicher Verkennung der Wirklichkeit das Organ der Wahrheit im Volksleben. Er verfällt sogar auf den unglaublichen Gedanken, den König, den Helden seines Stückes, mit einem Mädchen aus dem Bürgerstande, noch dazu einer Professortochter, ein Verlöbnis ein-

gehen zu lassen, damit er seinen Standort fest in dem sozialen Milieu des Bürgertums nehme. Selbstverständlich mißlingt das Experiment. Auch das Volk selber, dem doch das Königtum angepaßt werden soll, will der Bürgerstochter den Weg zum Thron verlegen und zeigt damit, ohne daß der Dichter das beabsichtigt, daß es von dem, was wirkliches, echtes Königtum und kein Machwerk der Doktrinen ist, mehr versteht als Björnson selbst. Der Dichter ist hier in seinem reformerischen Drang recht klein geworden. Man erholt sich geradezu, wenn man von diesem Bühnenwurf zu dem anderen, „ein Fallissement" geheißen, kommt. Auch da der gleiche Drang nach Durchführung der Wahrheit. Aber nun alles glaubhaft und alles echt. Ein großes Geschäftsunternehmen, das auf Lüge gegründet ist, geht an dem Zusammenstoß mit der Wahrheit zugrunde. Dann bauen die Gestrandeten, deren eine, die Frau des Großkaufmanns, ein unerschütterliches Gottvertrauen und einen tiefen Gottesernst in sich birgt, auf dem Boden von Gerechtigkeit und Reinheit ein neues Glück. Das Genre ist hier nicht groß, aber es ist neben seiner technischen Bühnentüchtigkeit völlig überzeugend. — Nun rücken aber andere Lebenskreise vor unser Auge. Neben Königtum, Politik — man könnte hier noch einmal an die Tragödie „Paul Lange und Thora Parsberg" erinnern —, neben wirtschaftlichem Leben zunächst die Schule. Björnson tritt als Schulreformer auf. In durchgebildeter Tendenz geschieht das in der Erzählung, die in Deutschland unter dem dreifachen Namen umgeht: „Das Haus Kurt", „Thomas Rendahlen" oder „Flaggen über Stadt und Hafen". Was soll die Schule Neues bringen, an welchem Punkte soll sie umlernen? Neben Allgemeinerem, das den Leser nicht weiter aufhalten kann, neben der Empfehlung eines erziehlicheren, sittlich-wirksameren Charakters der Schule, ist es die geeignete Verwendung des darwinistischen Vererbungsgedankens, für welche Björnson eintritt. Er schildert in den Anfangskapiteln der Erzählung die ganzen Schrecken ins Pathologische greifender erblicher Belastung. Ibsen könnte dabei stehen bleiben, Björnson nicht. Er sinnt auf Vorbeugungsmaßregeln. Das Haus wird in vielen Fällen versagen; so muß es die Schule machen. Die Schule muß hier aufklärend wirken. Sie muß durch die geeignete Aufdeckung der Gefahren, welche ererbte oder erworbene, körperlich-seelische Zerrüttung für

die Nachkommenschaft in sich schließt, den Schutz der kommenden Generationen übernehmen. Die Schule muß so verstanden das Verantwortlichkeitsgefühl für die Nachkommenschaft pflegen. Mit der ganzen Zähigkeit der Doktrin, mit dem ganzen Feuer menschenbeglückenden Eifers wird dieser Gesichtspunkt in der Töchterschule einer kleineren Stadt durchgeführt. An ihrer Spitze steht der Sprößling einer pathologisch veranlagten Familie, in welchem das Ethos nahezu Herr der inneren, angeerbten Verdrehung geworden ist, und mit ihm seine durch und durch tüchtige Mutter, die ihn in hartem Ringen zur Selbständigkeit gegen seine anormale Art aufgerichtet hat. Der Sohn trägt die neue Aufgabe der Schule der verblüfften Bevölkerung in einer freimütigen Darlegung, die das Vererbungsproblem unumwunden anfaßt, vor. Stumpfes Staunen, Empörung und sittliche Entrüstung. Aber der Schulbetrieb setzt ein, hält sich, blüht auf. Es ist charakteristisch zu sehen, mit welcher Energie Lehrer, Lehrerinnen und Zöglinge das neue Ziel anfassen. Im kleinen Rahmen ein Stück sittlichen Gesamtwillens. Aber jeder Leser, der nicht bedingungslos vor modernen Reformwegen die Waffen streckt, muß hinter diesen Schulbetrieb seine Fragezeichen machen. Man möchte unsere Schülerinnen denn doch vor dieser Anwendung der Biologie und Soziologie aufs Leben, auf die Ehefrage und was mit ihr zusammenhängt, geschützt sehen. Als offizielles Stück der Schulerziehung wirkt sie sonderbar oder unmöglich. Diese Aufklärungen müssen individuell sein und individuell bemessen werden. Und dabei fällt dem Hause, der Mutter doch die übergeordnete Rolle zu; die Schule sollte hier in individualisierender Weise nur Stellvertreterin sein. — Aber es versteht sich von selbst, daß der Reformer außer den bis dahin genannten Institutionen des öffentlichen Lebens nun auch die Kirche und das kirchliche Christentum anfaßt. Ich sehe davon ab, daß Björnson in seinem kritischen Eifer dem Mittelchen erlegen ist, die Schäden der Kirche, wie er sie ansieht, durch die Vorführung von verschrobenen oder innerlich halben Vertretern des Pastorenstandes zur Anschauung zu bringen. Derartige Maßnahmen, für die sich natürlich immer Material findet, wählt der Philister, um seinen Unmut gegen die Kirche laut werden zu lassen; eines großen Dichters sind diese Schritte nicht würdig. Doch was hat er an der Kirche

auszusetzen? Es wäre ein Geringeres, wenn er nur von ihr zu sagen hätte, was vorher bereits angerührt wurde, daß sie das Recht des Menschen auf Ausübung natürlicher Talente, z. B. des dramatisch-schauspielerischen, verkennt. Er zeigt ja selbst in der Novelle „Das Fischermädchen", daß dies nur von bestimmten Vertretern des Kirchlichen gilt und daß die sich belehren lassen, wobei allerdings die Warnung der Kirche vor der besonderen Seelengefahr mancher Berufsarten, also das unbestreitbare innere Recht einer kritischen Haltung, die sie hier einnimmt, unbeachtet bleibt. Aber Björnson kehrt sich mit großer Wucht gegen die Moral der Kirche überhaupt. Und hier bleibt bis an das Ende seines Lebens ein deutlicher Konflikt. Echte Moral gegen kirchliche Moral ist die Losung. Will man verstehen, was er damit in der Hauptsache meint, dann muß man seine Erzählung „Auf Gottes Wegen" ansehen. Der Zusammenstoß liegt für ihn ganz wesentlich in der Ehefrage und damit in der sexuellen Frage, dem großen Problem von heute. Soweit man die Haltung seiner dichterischen Figuren als Äußerung seiner eigenen Überzeugung auffassen kann, meint er nicht, was Ellen Key meint, daß die Verbindung zweier Personen von vornherein in der Absicht geschlossen werden darf, jederzeit, wenn die innere, gegenseitige Neigung nachläßt, die Lösung vorzunehmen. Auf diese sog. höhere Stufe in der Ethik der Ehe hebt er sich nicht. Zwar sind in der früher erwähnten Erzählung „Mary" die prinzipiellen Äußerungen der Heldin und ihres nachherigen Verlobten Franz Roy über diesen Punkt sehr locker. Höchstens das bestehende Recht zieht hier der Behauptung grundsätzlicher Selbständigkeit im Eingehen und Lösen der Ehe eine Schranke. Dagegen führt der Dichter in der Novelle „Auf Gottes Wegen" an zwei Figuren, dem Arzt Eduard Kallem und seiner Gattin Ragni, das Bild einer Ehe durch, die, kirchlich illegitim entstanden, sich durch starke gegenseitige Seelenhingabe auszeichnet. Man sieht deutlich, daß Björnson in dieser persönlichen Haltung der Eheleute das Normale, das von vornherein unbedingt Anzustrebende erkennt. Damit ist dann aber auch der Ehe die Tendenz auf Unauflöslichkeit zuerkannt. Dagegen tritt Björnson in der gleichen Erzählung mit Verve für die Überzeugung ein, daß eine ohne Neigung, etwa unter irgendeinem Druck oder aus neben-

sächlicheren, persönlichen Motiven geschlossene Ehe dann, wenn der eine Teil von einer tiefen, starken Neigung erfaßt wird, mit vollem sittlichen Recht und ohne weitere Umstände gelöst werden darf. Und hier findet er die Ethik des kirchlichen Christentums, die einen derartigen Schritt verurteilt, unerträglich. Menschen, wie jener Arzt und Ragni, die sich auf solche Weise, unter Zerreißung eines lastenden ehelichen Bandes seitens der Frau, verbunden haben und nun ein Leben aufopfernder Gemeinschaft führen, gehen mit dem allen auf Gottes Wegen. Ihnen gegenüber haben die Schwester des Arztes und der Pastor Ole Tuft, die einander kirchlich normal, aber ohne tiefere Gemeinschaft angehören, nur den Schein für sich, daß ihre Wege Gottes Wege sind. Das letzte ist unzweifelhaft richtig. Christliche Legalität ohne die Herrschaft christlichen Geistes ist natürlich wider Gott. Aber man soll doch auch dort nicht von Gottes Wegen sprechen, wo man keinerlei Gefühl dafür verrät, daß Gott Mann und Weib, nicht zum wenigsten doch auch das Weib, adelte, als er die bestehende Ehe grundsätzlich zu etwas Bindendem machte. Die Seelenschwierigkeiten und -nöte, die hier entstehen können, liegen allerdings vor aller Augen. Es ist zweifellos, daß es hier Situationen gibt, welche für Menschen, die keinen Gott und keinen väterlichen Lenker ihrer Geschicke über sich haben, kaum zu ertragen sind. Aber für die Anderen sind sie auch zu ertragen, und das Gefühl, mit dem einig zu sein, was Gott will und was dem Zusammenleben der Geschlechter tiefste moralische Würde sichert, hat doch auch eine unbeschreibliche Kraft. Schließlich läuft es doch bei Björnson darauf hinaus, daß speziell in der sexuellen und in der Ehefrage das Band zwischen den Individuen und Gott gelockert ist. Hier ist von dem Leben in Gott, das er als das Wesen des Christentums hinstellt, nicht viel zu spüren. Nein, der Dichter verrät in der Stellung zu diesen Problemen einen beträchtlichen Mangel an Ernst. Die autonomen Ichnaturen, männliche und weibliche, die ohne Zusammenhang mit Gott und Ewigkeit so oder so über sich verfügen, werden von ihm mit ersichtlicher Teilnahme begleitet. Daher eine unverkennbare Neigung seiner Erotik zum Naturalistischen, Ungebundenen. „Mary", die Novelle des Fünfundsiebzigjährigen, und sein Schlußdrama „Wenn der junge Wein blüht", sind dafür deutliche Belege. So groß

manche der Ziele des Dichters sind, in diesen Beziehungen fühlt man sich in seiner Begleitung weder sicher noch froh.

Man kann es sich nach dem bisher Erörterten denken, daß Björnson wie mit der Moral so auch mit dem Dogmenglauben der Kirche in starker Spannung steht. Er ist für ihn dahingesunken. Dieses Stück kirchlicher Überlieferung erscheint ihm wie ein Gewebe der Phantastik, das gleicherweise durch die religiöse wie durch die geschichtliche Kritik zerrissen wird. Aber ob nicht doch in einem Hauptpunkt seiner Überzeugung ein Ansatz zu einer anderen Stellung dem kirchlichen Christentum gegenüber liegt? Wir werden dies zur Schlußfrage machen. Vorher gilt es die Erinnerung daran, daß Björnson in einem Doppeldrama von eindringlicher Größe, der unter uns bekanntesten seiner dramatischen Arbeiten, in „Über unsere Kraft", eine besondere Auseinandersetzung mit dem auf dem Boden der Kirche auftretenden Glauben vollzogen hat. Es ist in der Hauptsache der erste Teil dieses Dramas, der hier in Betracht kommt; der zweite ist doch bei allem inneren Reiz mehr nur Nachspiel. Im ersten liegt die Höhe der Handlung, im zweiten der allmähliche Abstieg von der Höhe, der am Ende ein recht tiefer ist. Nun muß man nicht meinen, daß der Glaube, den Björnson hier treffen, den er als phantastischen Heroismus und deshalb als unvereinbar mit dem Kraftmaß des natürlichen Menschenlebens verurteilen wollte, einfach der Kirchenglaube ist. Der Pfarrer Sang, der Held des ersten Teils, tritt mit der hochgespannten Energie seines Wunderglaubens aus dem Rahmen des durchschnittlich Kirchlichen heraus. Er findet ja auch unter seinen Standesgenossen keine durchgehende Anerkennung. Aber man geht doch nicht fehl, wenn man urteilt, daß Björnson in der Kirche resp. in ihrer Bibel diejenige Lebensmacht sieht, welche einen solchen, die Grenzen des Menschlichen sprengenden und deshalb unhaltbaren Glauben jederzeit möglich macht. Die Kirche ist hier doch für das Auge des Dichters notorisch haftbar. Deshalb meint er sie zu treffen, wenn er diesen Glauben trifft. Freilich zeigt er, daß an der Ausbildung solchen Glaubens auf dem Boden der Kirche auch das norwegische Volkstum und, als eine der treibenden Kräfte dieses Volkstums, die norwegische Natur mitwirksam sind. Die Schroffheit, die Größe, die Kontrastfülle der umgebenden Natur reißt das Volks-

leben, sein Denken, sein Wollen ins Phantastische, ins Exzessive, ins Unmögliche. Und so wollte Björnson, indem er den überstiegenen Gang des Glaubens im ersten Teil des Dramas, im zweiten die Exzesse glaubensfreier sozialer Bestrebungen herausstellte, Religion und Liebe auf das menschenmögliche Maß reduzieren. Gegenüber den Übertriebenheiten des Glaubens und der Hingabe an das Volksinteresse will er das Erreichbare, das Verheißungsvolle hervorkehren. Tatsächlich bleibt dabei, soweit dies Drama allein in Betracht kommt, vom Glauben nichts übrig. Er verdampft in dieser poetischen Retorte. Die Kinder des Pfarrers Sang, die im zweiten Teile des Dramas handelnd auftreten, und der frühere Pfarrer Bratt sind glaubenslos. Und der Liebe wird am Schluß ein ziemlich oberflächlicher Spielraum gegeben. Wenn man nun bei aller Bewunderung für die psychologische Kraft des ersten Teiles — der zweite ist viel brutaler und endet eben verflachend — wenn man fragt, was es um diesen Wunderglauben, an dem Kritik geübt wird, ist, dann zeigt sich, daß Björnson ein Zerrbild kritisiert. Natürlich gibt es solche seelenzerrüttenden religiösen Überstiegenheiten, wie Sang sie, gepaart mit persönlichem Edelsinn, repräsentiert. Natürlich tauchen auf dem Boden der Kirche, wie auf jedem Lebensboden, solche Verdrehungen des Echten und Wahren auf. Aber es muß hervorgehoben werden: mit rechtem, echtem, gottgebundenem Glauben hat das, was Björnson hier treffen will, wenig mehr als den Namen gemein. Für den Pfarrer Sang heißt glauben, daß man durch eine Anstrengung des Willens oder des inneren Menschen die Kräfte des Göttlichen in sich hineinzieht. Man sucht sich im Glauben mit übermenschlicher Kraft wie eine elektrische Batterie zu füllen, von der dann Schläge, sog. Wunder, von unerhörter Stärke ausgehen. Welcher Mensch, der weiß, was Glaube ist, hat diesen Irrwahn jemals so genannt? Glaube ist dies, daß man Gott etwas zutraut, Großes, über Menschenkönnen Hinausgehendes. Man sieht — das ist des Glaubens innerste Funktion — von sich weg auf Gott. Aber das ist nicht Glaube, daß man, wie die „christliche Wissenschaft“ und andere Torheiten es wollen, den eigenen Willen zum Sammelpunkt göttlicher Kräfte zu gestalten sucht oder ihn ins Übermenschliche zu steigern unternimmt. Natürlich geht man daran, wenn man den Versuch, wie der Pfarrer

Sang, ernst nimmt, zugrunde und zieht andere, die auf dies Glaubensbeispiel bauen, mit in die Tiefe. Man muß die Seelenkunst bewundern, mit der Björnson, sicher doch auch hier wieder in erzieherischer Absicht, sein Thema durchgeführt hat. Aber wer da meint, daß er das Gottvertrauen des Christentums getroffen hat, würde einer sehr elementaren Täuschung unterliegen. Er traf norwegisches Sektierertum auf kirchlichem Boden. Und es ist für die Unklarheit, die bei ihm in der religiösen Frage allmählich Platz gegriffen hat, charakteristisch, daß er für diesen Tatbestand kein Gefühl verrät. Und was soll man nun sagen, wenn im zweiten Teil, nachdem auch die überstiegene Humanität abgetan ist, die bis zu dem Selbstopfer des Pfarrersohnes Elias fortschreitet, leider einem Selbstopfer, das mit dem Meuchelmord der Fabrikherren verbunden ist, als Sinn des Lebens endlich das herauskommt: wir wollen einander vergeben, wir wollen einander die Schuld nachsehen, wir wollen das Leben durch Technik, Eisenbahnen, Luftschiffe, Anstalten der Hilfe und Wohltätigkeit heben, leichter machen? So spricht der neuzeitliche soziale Eudämonismus. Aber daß Björnson, indem er ihn predigt, an die Tiefen der menschlichen Natur, an die letzten Seelentiefen gerührt hätte, das kann man wahrlich nicht sagen.

Und doch sind sie ihm nicht ganz verborgen, wenigstens nicht der Empfindung nach. Dafür eine letzte Beobachtung. Ein Mann wie dieser singt in seinem ganzen Schaffen das hohe Lied der Arbeit. Als in der Erzählung „Mary" die Heldin nach einem glanzvollen Reiseleben, innerlich öde und leer, zu Schiff von Havre nach Norwegen zurückfährt, taucht rasch neben ihr ein großer atlantischer Dampfer auf. Björnson sagt: „da fuhr das Leben vorbei, das von Weltteil zu Weltteil eilt, voll von Gedanken und Arbeit, die ewig in fruchtbringendem Austausch sind". Ja, Gedanken, die zu Arbeit werden, das ist für ihn Leben. Daher eins der letzten Werke des Dichters das Drama „Laboremus". Ein Künstler, ein Komponist, spricht dort die Parole aus. Es sieht so aus, als wäre sie für den Dichter der Weisheit letzter Schluß. Aber in diesem Drama, in welchem die Freude an Arbeit und Kunst einen fast überschwenglichen Ausdruck findet, taucht ein tiefer Gedanke auf; nur wie ein Akkord, aber er hallt nach. Was ist Arbeit ohne inneren Frieden? Um arbeiten zu können, muß man Frieden haben, urteilt der Künst-

ler. Er meint: zur Frische, zum freien Fortgang, zum Glück der Arbeit, dazu, daß sie wirklich Leben ist, gehört das gute Gewissen. Aber wenn das wahr ist, meldet sich dann nicht, auch wenn Björnson ihn nicht sieht, aber doch tatsächlich, der Eine, der in die Welt den Frieden des gottversöhnten Gewissens gebracht hat? Und versteht man dann nicht die geschichtliche Bedeutung der Kirche, vielleicht vieles an ihr nicht, nicht gleich, aber doch dies Eine, daß sie arbeitsfrohen Herzen, Herzen, die für Wahrheit und Recht streiten möchten, den Weg zum tiefsten, persönlichen Frieden und damit zum Glück, ja zur inneren Größe der Arbeit weist? Der Dichter hat hier versagt. Aber hier braucht man nicht zu versagen. Mochte ihm vieles von dem Besitz seiner Jugendjahre fortfallen, dies letzte und was mit ihm zusammenhängt, brauchte nicht fortzufallen.

Niemand, der unter den Eindruck seines Wirkens tritt, kann sich dem feurigen Eifer seines Idealismus entziehen. Wie stark, wie reich, wie unverzagt, wie innerlich vielseitig war dies Leben! Es muß in dem Volke Björnsons lange nachleuchten. Aber daß der Breite und Fülle seiner Gesichtspunkte und seiner Schaffenstriebe der aufgerichtete innere Ernst und die sicher erfaßte innere Tiefe entsprochen hätte, das kann man nicht sagen. Doch ist das nicht moderne Gefahr, die moderne Gefahr? Die Idylle des Lebens, den Phantasietraum des Lebens haben wir Wirklichkeitsmenschen hinter uns. Es ist gut, daß es so ist. Wir arbeiten, wir kämpfen. Arbeitend und kämpfend dringen wir im Leben und in der Welt vorwärts. Aber dabei stehen wir in der Gefahr, daß uns die Ewigkeit und die ewigen, bleibenden Werte blasser werden. Vielen liegen sie unkenntlich am letzten Rande des Horizonts, oder sie sind längst hinter ihm hinabgesunken. Man nehme von diesem Dichter-Erzieher die Aufgeschlossenheit für die Fülle des Lebens, den Sinn für das Ganze, den jugendfrischen Eifer für die Wahrheit, aber man füge dem allen den festen Griff in die obere Welt des Friedens und der Reinheit hinzu. Denn es bleibt dabei: große Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollen.

6. Evangelisch und Katholisch.

Will man die Frage nach dem Unterschied von Evangelisch und Katholisch beantworten, dann hat man sich vorher daran zu erinnern, daß katholische und evangelische Überzeugung oder auch katholisches und evangelisches System gar nicht ohne weiteres mit katholischem und evangelischem Leben zusammenfallen. Jedes Gedankensystem, jedes Bekenntnis, das es in der Welt gibt, deckt sich keineswegs schlechthin mit der praktischen Lebensführung, welche mit ihm zusammenhängt. Das Leben kann besser, aber es kann — und das ist doch durchschnittlich das Reguläre — schlechter sein wie das religiöse oder sonstige System. Evangelisch oder Katholisch in der Theorie und in der lebensvollen, bunten, individuellen Wirklichkeit sind keineswegs einfach dasselbe. Man male sich einen Moment den lichtvollen, geistesmächtigen Zustand aus, wenn wir Evangelischen uns praktisch alle auf der Höhe evangelischer Überzeugung hielten! Gleichwohl darf man sagen, daß in den beiden großen Lebenskreisen des Protestantismus und Katholizismus das kirchliche System von Überzeugungen oder von Lehren den Ausgangspunkt und die Richtpunkte für die Handhabung des religiösen und sittlichen Lebens hergibt. Ja, diese Behauptung trifft auf den Katholizismus, wo dieses System mit der Kraft des bindenden Gesetzes auf seinen Anhängern liegt, noch mehr zu als auf den Protestantismus. Wir dürfen also bei unserer Beleuchtung der Unterschiede von Evangelisch und Katholisch ruhig bei den beiderseitigen Bekenntnissen Posto fassen. Wir müssen nur, wo der Abstand zwischen ihnen und der Wirklichkeit des Lebens irgendwie offensichtlich ist, an diesen Abstand erinnern.

Für alles, was mit sachlichem Rechte evangelische Frömmigkeit heißt, ist ein letzter, beherrschender Gesichtspunkt charakteristisch. Man weiß hier, daß christlicher Glaube, der seinen Namen verdient, heilsgewisser Glaube ist. Man sieht in der persönlichen Heilsgewißheit, d. h. in der gläubigen Zuversicht, bei Gott in Gnaden zu sein, den entscheidenden Inbegriff des Christentums, also das, was ein jeder von uns, dem es überhaupt um Glauben, um Religion oder um ein persönliches Verhältnis zum lebendigen Gott zu tun ist, erreichen kann, erreichen soll und im Interesse der Vollendung seines inneren und innersten Lebens erreichen muß. Heilsgewißheit —, sie ist nichts anderes als die Gewißheit, dem großen, heiligen Gott gegenüber frei von aller Schuld zu sein. Sie ist, und mag noch so oft von ihr gesprochen werden und mag ihr Name noch so sehr abgenutzt sein, das Unendliche, daß ein ernster Mensch, der mit dem klaren Blick für seine individuelle Schuld und für den verkehrten Willen, aus dem sie hervorgeht, ausgestattet ist, die feste Überzeugung hat, mit Gott im reinen zu sein. Man kann in allerlei sonstigen Beziehungen des Lebens noch in ungelöstem Dunkel, noch unter schwererem oder erträglicherem Druck stehen, man kann entbehren, man kann ohne Erfüllung wünschen, aber mit Gott ist man als heilsgewisser Christ im reinen. Am Kernpunkt alles persönlichen Lebens, eben dort, wo sich die Seele mit dem ewigen, lebendigen Gott berührt, ist alles bis in die letzten Tiefen geklärt; da herrscht Friede, Ruhe, gläubige Zuversicht, aufgerichtete, lebensvolle Kraft. Man findet kaum ein Ende der Wendungen, wenn man dies echt und eigentlich Evangelische, wegen dessen unsere Väter kämpften oder verfolgt wurden, beschreiben will. Diese Heilsgewißheit ist die vertrauensvolle Kindesgesinnung Gott gegenüber, sie ist die Zuversicht, welche weiß, daß sie trotz Sünde und Schuld den freien Zugang zu Gott hat. Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich — das ist ihre Melodie, die am deutlichsten in das evangelische Bewußtsein übergegangen ist. Wir wissen aber alle: um sie handelte es sich, als Luther für die Gerechtigkeit vor Gott, welche der Glaube hat, eintrat. Nicht ein Satz für Theologen hat ihn da beschäftigt, sondern dies Stück Leben. Sie hat er sich in jenen Seelenkämpfen, die er doch auch für uns, als erster einer Geisterreihe durchlebt hat, im allmählichen

Verständnis der Glaubensgerechtigkeit erstritten. Fragt man aber nach ihrem Grunde, nach dem objektiven Lebensgrunde, der sie trägt und in uns bewirkt, dann liegt er rein und ausschließlich in der freien Gnade des allmächtigen Gottes. Dort, und nicht in uns. D. h. er liegt in dem Christus, in welchem diese Gnade für uns greifbare, faßbare geschichtliche Wirklichkeit ist. Er liegt in der Geschichte, im Kreuz und in der Auferstehung Christi, durch welche sie für uns Wirklichkeit wurde. Er liegt in dem heute wirksamen Geiste Christi, durch welche uns diese Gnade als Gegenwartsmacht erfaßt, zum Glauben und im Glauben zur Gewißheit bringt. Heute durch Christus im Glauben mit Gott wahrhaftig im reinen, Gottes trotz Schuld und Sünde als meines Gottes gewiß, dies ist das Innerste, Zarteste, Festeste evangelischer oder protestantischer Art. Aber eben Gewißheit, nicht etwa bloß gelegentliches frommes Wünschen oder Meinen, geschweige denn, was es ja auch in diesen Dingen genug gibt, frommes, erbauliches Schwatzen, das die Probe der Lebensstürme und Zweifel nicht aushält.

Wir bleiben einen Augenblick bei der bisherigen Beleuchtung des Evangelischen stehen. Der moderne Mensch hat, wie jedermann weiß, seinen Sinn weit für den Einzug des Entwicklungsgedankens aufgetan. Welt und Leben, Natur und Geschichte hat er sich gewöhnt oder besser: ist er bemüht, unter dem gemeinsamen, obersten Gesichtspunkt der Entwicklung aufzufassen. Es ist hier nicht der Ort, Sinn und Art dieser Entwicklungstheorie, die bei aller scheinbaren Einfachheit in mancherlei Farben schillert, zu untersuchen. Aber das dürfen wir allerdings ohne weiteres als etwas Gegebenes hinstellen: in allem Lebendigen, auch in allem persönlichen Leben ist kein Stillstand. Alles Lebendige ist in einer Entwicklung begriffen, welche auf Befestigung, auf Vertiefung seiner inneren Art, seiner Grundrichtung oder seiner Grundrichtungen abzielt. Geht z. B. unser Wille auf bestimmte verwerfliche Ziele, aufs Unreine oder was es sei, dann hat er die Entwicklungstendenz, sich in dieser Bewegung zu vertiefen, zu verfestigen. Was bedeutet nun diesem Entwicklungsgesetz alles Lebendigen gegenüber das evangelische Grundprinzip der Heilsgewißheit? Doch dies: mag alles Leben, auch unser eigenes, in der Bewegung stehen, sich selber auszugestalten, über bisherige Stufen irgendwie hinauszukommen — es gibt doch

eine Stelle, meinetwegen einen Punkt in unserem persönlichen Leben, wo wir, wenn er in uns durch Gottes freie Gnade Wirklichkeit wurde, an einem Ziel, an einem Ende stehen. Es gibt, so angesehen, etwas Absolutes in unserem Leben. Das ist dann der Fall, wenn wir in persönlicher Zuversicht durch Christus mit Gott im reinen sind. Das gilt dann, wenn wir des heiligen, lebendigen Gottes als unseres Gottes gewiß sind, wenn wir im Glauben wissen, daß er mit allem, was er ist und hat, für uns da ist und uns gehört. Der evangelische Glaube bringt uns Menschen, die wir so tief, so grenzenlos in das Werden und in die Unvollkommenheit des Werdens getaucht sind, an einer, an der entscheidenden Stelle des Lebens, Gott gegenüber, zum Ziel, zur Ruhe, zum ganzen, seligen, aber zugleich auch alle Tatkraft bewegenden Frieden. Das ist sein unendliches Geschenk. Nach vielen Seiten hin müssen wir tasten, raten, experimentieren, die Gunst der Umstände abwarten, den Sinn der Stunde fassen; in diesem Einen kann und soll durch Gottes und des Herrn Christus Gnade das Tasten und das Forschen und Suchen oder Sehnen ein Ende haben, hier sollen wir geistig wahrhaft satt werden. Das ist protestantisches Christentum, und alles andere, was diesen Heilsgewißheitsstand nicht kennt und nicht hat, ist es nicht. Dabei bleibt dann auch hier Raum für Entwicklung, aber für eine rechtverstandene. Denn auch dieser Glaube, der uns, wenn wir ihn haben oder wenn er uns hat, an den absoluten Endpunkt der Heilszuversicht bringt, hat doch in sich die Tendenz, fester, bewußter, tiefer zu werden. Er unterliegt dem Streben und den Gesetzen organischen Wachstumes. Er treibt dahin, über die innere Möglichkeit, daß er jeweils aussetzt oder daß er überhaupt verloren geht, hinauszukommen. So angesehen gilt immer Luthers Wort: Der Christ steht im Werden, nicht im Wordensein. Und doch ist jeder Augenblick persönlichen Lebens und jede Lebensspanne, in der wir, auf Gott in Christus gläubig blickend, Heilsgewißheit haben, eine Lebensform, in der wir am Ziel sind.

Aber wer will nun verkennen, daß das, was wir uns bis dahin über die innerste Eigenart evangelischer Frömmigkeit sagten, bei aller seiner Wahrheit doch nur für eine bestimmte Gruppe von Menschen Sinn und Bedeutung hat? Eine Allerweltssache ist

dies natürlich nicht, ist es auch selbst in den Tagen der hochgehendsten reformatorischen Begeisterung nie gewesen. Ich will es so wenden. Evangelisch ist man nicht dann schon, wenn man ohne den Besitz dieser Heils-, dieser Gotteszuversicht, oder ohne das Verlangen nach ihr gegen die geistlich verbrämte Gewaltherrschaft Roms, gegen ihr Lehrgesetz und gegen ihre sakramentalen Institutionen mit ihrer Veräußerlichung und Zersetzung des inneren Lebens protestiert. Selbstredend, der Protest gegen die besondere katholisch-römische Eigenart gehört zur evangelischen Frömmigkeit. Aber er ist eine Begleiterscheinung, er ist gegenüber der heilsgewissen Glaubenszuversicht auf Gott sekundär. Evangelisch im Unterschied von Katholisch bezeichnet auch durchaus nicht jene billige, abstrakte oder formale Freiheitsschwärmerei, mit der man in Dingen der Religion und der Sittlichkeit gegen alle und jede gegebene Autorität als gegen etwas Lästiges oder Unberechtigtes angeht. Wer bei der evangelischen Form des Lebens zuoberst oder gar ausschließlich an diese Negationen denkt, hat ihr Wesen und ihren Kern noch nie verstanden. Wenn das evangelische Gewissen protestiert — und es protestiert allerdings mit allem Nachdruck — dann tut es das aus einem inneren, gottverliehenen Besitz heraus, eben aus dem Besitz der versöhnenden, freisprechenden Gnade, aus dem freien Kindschaftsbewußtsein vor Gott heraus. Das leere, persönliche Gewissen, das sich nicht von Gott durch Christus begnadigen und befreien ließ, hat gar nichts, woraufhin es gegen Rom protestieren könnte. Deshalb ist das evangelische Christentum oder der Protestantismus etwas für die Menschen, denen alles an dem Einen liegt, an der durch keine Schuld gestörten Verbindung oder Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Für den echten Protestantismus ist man dann vorbereitet, wenn einem wie ein tiefes, allertiefstes Sehnen der Gedanke: Herr, wenn ich nur dich habe, die Brust durchzieht. Die um Gott, um sein Urteil und Wohlgefallen, rotierenden Menschen, nicht die selbstherrlichen, selbstfertigen oder selbstgenügsamen Ich- und Herrenmenschen, nicht die geistlichen Aristokraten sind es, auf die es hier ankommt. Ja, man muß mehr sagen: es sind die Menschen, welche wissen, daß sie von sich aus keinen Weg zu Gott und zur Vollendung des Lebens durch ihn finden, weil ihre Schuld sie von ihm ausschließt und ihre Sünde sie nach unten

zieht. Die Menschen also, welche auf Selbsterlösung, auf Verdienst vor Gott in jeder Form verzichten und geistlich arm im Sinne Jesu die versöhnende Hand Gottes ergreifen. Wer sich bei aller natürlichen Kraft und Energie doch nicht mehr in eigener Kraft zu Gott emporarbeiten, Gott für sich gewinnen, sondern durch ihn in freier, majestätischer Gnade aufgerichtet werden und dann das freie Kindesleben leben will, der erfüllt die unzerstörbare Voraussetzung evangelischen Glaubens. In dessen Seele kann das: gerecht aus Gnaden durch den Glauben, und damit im Zusammenhang das andere: ein' feste Burg ist unser Gott, wie der Erzklang wahrhaftigen, neugeschenkten Lebens widerhallen.

Von hier aus zum Katholischen. Aber wir sehen es jetzt zunächst auch in seiner tiefsten Wurzel an. Der ganze persönliche Heilsgewißheitsstand, von dem bis dahin die Rede war, ist dort verpönt. Das ist der Lebenspunkt, an welchem alles echt katholische, grundsätzlich katholische Wesen mit dem evangelischen gegensätzlich zusammenstößt. Für einen Glauben, der den Menschen frei von aller Schuld in gewisser Zuversicht ohne menschliche Mittler und Zwischeninstanzen direkt-persönlich mit Gott verkehren und auf Gott bauen läßt, ist, soweit das festgelegte katholische System herrscht, keinerlei Raum. Das Tridentiner Konzil bekämpft dort, wo es sich mit der Rechtfertigungsfrage auseinandersetzt, nachdrücklich die inanis haereticorum fiducia, also die reformatorische Heilszuversicht. Und der katholische Symboliker Möhler hat den vielzitierten, niemals offiziell beanstandeten Satz geschrieben, der, wie man mit Recht geurteilt hat, ungefähr die populär-katholische Stimmung in der Heilsgewißheitsfrage wiedergibt: ich glaube, daß es mir in der Nähe eines Menschen, der seiner Seligkeit ohne alle Umstände gewiß zu sein erklärte, im höchsten Maße unheimlich würde, und des Gedankens, daß etwas Diabolisches dabei unterlaufe, wüßte ich mich wahrscheinlich nicht zu erwehren. Nun braucht man ja, wenn man an dieser prinzipiellen Stelle evangelisches und katholisches Wesen mit festem Schnitt trennt, durchaus nicht die Möglichkeit zu verkennen, daß sich auch in katholischen Lebenskreisen da oder dort heilsgewisser, zuversichtlicher Glaube findet, mag er sich auch in anderen Wendungen aussprechen wie beim Protestanten. Auch an die Glieder jener Kirchengemeinschaft kommt ja doch, wenn auch auf

vielerlei Weise zurückgedrängt, Evangelium, Gnadenwort, Wort von Christus und von seinem Kreuze. Man denke nur an das Äußerlichste, was doch in der jetzt in Frage stehenden Beziehung ein Innerliches werden kann, an die Kruzifixe auf den Wegen und ihre stumme Predigt von Gottes Barmherzigkeit. Aber erstlich konnte diese evangelische Frömmigkeitsform in Zeiten, wie etwa in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, wo das offizielle katholische Kirchensystem die Zügel lange nicht so fest angezogen hatte als jetzt unter dem vorherrschenden ultramontanen Einflusse — man denke nur an einen Mann wie den Bischof Sailer und an seinen Verkehr mit Anna Schlatter —, leichter ins Leben treten als heute. Und außerdem ist sie, wann und wo sie etwa auch auf katholischem Boden lebendig ist, immer, offiziell genommen, illegitim. Deshalb wendet sich auch der wirklich katholisch durchgebildete Christ verständnislos oder gar mit Schrecken von ihr ab.

Wir fragen: woher eigentlich, warum eigentlich dieser Protest gegen evangelische Heilszuversicht, gegen den individuellen, sieghaften Gottesfrieden, der doch für jeden, welcher ihn hat und kennt, das Beste in der Welt ist und das Leben erst lebenswert macht? Treffend hat Schlatter geurteilt, daß im geschichtlichen Leben aller Religionen, auch der christlichen, immer daran gearbeitet werde, Surrogate für den lebendigen Gott und für die Berührung mit ihm zu bilden, Surrogate, durch welche Gott für den Menschen in den Hintergrund geschoben wird. So hat auch hier im katholisch-kirchlichen System ein eigentümlicher Einbruch in das Herrschaftsrecht des gnädigen Gottes und des Herrn Christus stattgefunden, ein Einbruch, der eine der folgenschwersten Erscheinungen aller Geistes- und Völkergeschichte darstellt. Vor Gott und seine Gnade, vor den Geist des erhöhten Herrn, der Glauben weckt und zur Gewißheit des Gnadenstandes freimacht, ist mit einer zähen Energie, die sich im Laufe der christlichen Geschichte konsequent gesteigert hat und die heute in der Vollendung erscheint, das Institut der Kirche getreten. Wo der lebendige Gott und sein Evangelium hingehören, steht die Kirche, aber wohlgemerkt: diese eigenartige Kirche, wie der Katholizismus sie versteht. Es ist die Kirche, welche im Namen Gottes den Anspruch erhebt, daß sie Macht über alle Seelen auf dem Erdboden hat. Die Kirche, welche alles, was auf den Namen

Jesu Christi getauft ist, auch wenn die Taufe nicht von katholischen Händen vollzogen ist, also auch uns, als ihr rechtmäßiges Eigentum deklariert; man denke an den Briefwechsel zwischen Kaiser Wilhelm I. und Papst Pius IX. vom Jahre 1873, in welchem der Kaiser diesen Anspruch ablehnte. Es ist die Kirche der weltbeherrschenden Machtentfaltung, des geistlich wiedererstandenen Imperiums, die Kirche des Priesterkönigs, der Gottes und Christi Stellvertreter sein will, die Kirche seines mit abgestuften Machtbefugnissen ausgestatteten Klerus. An sie zuerst weiß sich der katholische Christ mit der unbedingten Kraft göttlichen Gesetzes gebunden, an Gott aber nur durch sie, und zwar nur, soweit sie ihm stufenweise den Weg zu Gott auftut. Unter den vielen Versuchen, den Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Art auf eine schlagende Formel zu bringen, ragt als der treffendste derjenige Schleiermachers hervor. Der Katholizismus, urteilt Schleiermacher, macht das Verhältnis des einzelnen zu Christo (also auch zu Gott) abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche, umgekehrt der Protestantismus das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig von seinen Verhältnis zu Christo. Diese Angabe Schleiermachers bringt auf der einen Seite die Tatsache zum Ausdruck, an die wir Evangelischen uns, und zwar heute, angesichts der weitgehenden Gleichgültigkeit gegen allen kirchlichen Zusammenhang oder angesichts einer weitgehenden Sondertümelei im Glauben, mit besonderem Nachdruck zu erinnern haben, daß auch wir nicht ohne die Kirche leben. Aber die Zugehörigkeit zur Kirche ist hier und dort etwas durchgreifend Verschiedenes. Uns macht unser Glaube, der uns im Vertrauen auf Gottes Gnade innerlich aufrichtet, zu Gliedern der Kirche. Denn derselbe Gott, der ihn in uns durchs Evangelium wirkt, wirkt ihn auch in vielen anderen mit und neben uns. Und diese vielen, die ein gemeinsames in Gott und Christus gegründetes Leben leben, sind die Kirche. Diesem Glaubensverbande, dieser Glaubensgemeinschaft gehören wir an, ob wir wollen oder nicht, rein durch den Glauben, der uns geschenkt wurde. Wir dürfen deshalb auch nicht so tun, als ob wir unser Glaubensleben mit allem, was an Kämpfen, an Zweifeln, aber auch an Triebkraft zum Guten, zur dienenden Liebe zu ihm gehört, für uns allein oder mit irgendein paar Menschen unserer beliebigen Wahl führen könnten. Wir sind Glieder der großen Glaubens-

gemeinde, die unter dem Himmel ist, und Glieder ihrer einzelnen örtlichen Ausschnitte, haben ihr zu dienen und sind auf Ergänzung durch sie angewiesen. Ganz anders aber die Kirche im katholischen Sinne. Da ist sie die organisierte, äußere Machtanstalt, welche die Seelen ordnungsmäßig in ihrer Hand hat und sie auf komplizierten Wegen, über welche sie und immer sie befindet, zu Gott oder zur Seligkeit führt. Dort, im Protestantismus, gottgewirkter, geistgewirkter, persönlicher Heilsglaube, Kindesglaube, mitsamt dem Evangelium, an dem er hängt, das Kirchenbildende. Hier, nach katholischen Grundsätzen, soweit das Laienelement oder das Kirchenvolk in Betracht kommt, die gehorsame Unterordnung unter ein Gefüge von äußeren Machtautoritäten vom Papste abwärts, unter ein äußeres Machtinstitut. Dort freimachender Gottesgeist, hier bindende Macht. Selbstredend würde sich, wie für jeden, der den Menschen kennt, ohne weiteres einleuchtend ist, der katholische Machtanspruch der Kirche nicht wirklich durchsetzen, wenn sie nicht so, als machtvolle Autorität, den Seelen etwas zu bieten hätte. Macht bindet, mindestens auf die Dauer, immer nur, wenn sie auch gibt. Die Kirche verfügt ja aber auch nach katholischer Lehre über einen großen, reichgegliederten Apparat von Gnaden, die alle zusammen ihren Empfängern schließlich das ewige Heil oder die Vollendung verbürgen. Weil die weltbeherrschende Machtkirche Garantin schließlicher Seligkeit ist, weil sie die Anstalt ist, die Heilssicherheit, nicht persönliche Heilsgewißheit bietet, deshalb im tiefsten Grunde faßt sie die Herzen, deshalb wird sie geliebt, verehrt, mit aller Glut der Andacht oder der Dankbarkeit verteidigt. Sie wendet sich an das tiefste lebhafteste Interesse, das in uns existiert und das nur oberflächliche Köpfe als jemals überbietbar oder auflösbar ansehen können, an das Seligkeitsinteresse. Erst wenn Menschen nicht mehr sind, wird der Ruf nach Seligkeit oder Erlösung ersterben. Seiner Befriedigung zuliebe fügt man sich der Zucht und dem Joch der Anstaltskirche. Aber überall, wo diese Kirche faßt und an sich bindet, überall, auch bei ihren edelsten und von lebendigster Frömmigkeit erfüllten Gliedern, die natürlich nie in ihr fehlten, bindet sie so an sich, daß sie sich zwischen die Seelen und ihren Gott, zwischen das Menscheninnere und den anfassenden, strafenden, beseligenden Gottesgeist schiebt. Immer lehnt sie — sie müßte ihre

ganze Machtstellung kassieren, — den direkten Zugang des Menschen zur freien Gottesgnade ab. Überall ist sie in instinktivem oder in bewußtem, kraftvollem Gegensatz die Feindin solcher Heilsgewißheit. Außer dem einfachen Unglauben gibt es für sie in der Welt nichts, wogegen sie so intensiv anginge und angehen müßte, als diese, die inanis haereticorum fiducia. Sie ist ihr geradeso konträr wie der Unglaube, denn sie tastet ihre Existenz und ihre Ansprüche mit der gleichen Energie an, wie der, ja mit der übergeordneten Kraft göttlicher Wahrheit. Und dies bis dahin Besprochene ist eben der tiefste Charakterzug des Katholischen, der sich im Laufe der Entwicklung des katholischen Systems in immer deutlicherer Stärke durchgebildet hat: statt des persönlichen, heilsgewissen Gottesverhältnisses die Kirche, ihre Autorität, der Gehorsam gegen sie, und innerhalb dieser Umzingelung der Seelen der Empfang von Gnaden, welche einstige Seligkeit verbürgen.

Sieht man von den Ungezählten ab, welche in die Zugehörigkeit zu dieser Kirche sozusagen hineingeboren werden und von frühester Jugend her an ihre zwingende und gebende Hand, an ihr statutarisches Heilsmittlertum und seine Bedingungen gewöhnt sind, faßt man statt deren einmal die Menschen ins Auge, welche mit bewußtem Willen dieser Kirche angehören oder sich für sie entscheiden, was kann es sein, das ihnen der Anschluß an sie so reizvoll oder so begehrenswert macht? Ich spreche hier nicht von äußerlichen, materiellen, politischen, dynastischen oder ähnlichen Motiven, die alle unter der Stufe des Religiösen liegen. Nur solche innerlichen, religiösen sollen herangezogen werden. Welche können es sein? Es gibt ersichtlich eine Gruppe von Menschen — ich will mit der minderwertigsten anfangen — welche wohl selig werden, wohl zu einer irgendwie vorgestellten Vollendung ihres Lebens kommen möchten, aber die unmittelbare, persönliche Berührung mit dem lebendigen Gott und mit Christus als den Weg dazu meiden. Man kann das verstehen. In Gottes Nähe tritt niemand, ohne daß er in seinem Innersten etwas von heiligem Gericht erfährt. Sanft, schmeichelnd oder bloß begütigend ist Gottes wirkliche Nähe nie. Auch Christus ist, weil er zu Gott gehört, nie bloß der zartsinnige, mitfühlende Seelenfreund, der Wohltäter und Helfer. Er ruft zugleich zur Umkehr, wie sein Vorgänger, und er richtet alle

Sünde. Gottes Geist ist eben, wenn er uns begegnet, auch im Kreuze Christi, da, wo Gottes Lieben auf der Höhe ist, heiliger Geist. Wann taugt eine Predigt etwas? Doch nicht dann, wenn sie uns bloß beruhigt, befriedigt, sondern wenn sie mit hellem Strahl unser Gewissen trifft, uns in sittlicher Wahrheit demütigt und uns von da aus die freie Gnade Gottes groß oder überhaupt erst verständlich macht. Wäre es anders mit der Wirklichkeit Gottes und Christi, wirkte sie nur schmerzstillend wie ein narkotisches Mittel, harmonisierend wie der Anblick des Schönen, rein besänftigend wie viele menschliche Liebe — Ungezählte, die ihre Berührung meiden und dafür Natur oder Kunst oder wissenschaftliche Geistesarbeit oder andere Lebensgebiete zur inneren Aufrichtung aufsuchen, würden sich ihr zuwenden! Die direkte Nähe Gottes und Christi hat für viele zweifellos etwas Unheimliches trotz aller Wahrheit der Liebe Gottes und trotz aller gehäuften Reden von ihr. Man kann es verstehen, daß solchen Menschen, wenn das Seligkeitsinteresse in ihnen pulsiert, die kirchliche Gnadenanstalt an Stelle Gottes etwas Anziehendes und Empfehlenswertes hat. Noch dazu in dem äußerlichen, festen Gefüge ihres vieljahrhundertelangen Bestandes. Um diesen Preis nimmt man den Zwang, mit dem diese Kirche die Seelen bindet, in den Kauf. Wir wollen uns nun nicht darüber täuschen: es gibt auch unter denen, die sich mit Verve Protestanten nennen, solche, die Gott selbst und die wahrhaftige Umkehr, welche Gottes Nähe wirkt, umgehen, wie ich denn überhaupt den Eindruck vermeiden möchte, als äußerten sich die natürlichen Menschlichkeiten nur in der katholischen Lebensführung und bei uns Evangelischen nicht. Aber der Unterschied ist der, daß sie im Katholizismus durch das kirchliche System gedeckt werden, bei uns aber eben nicht. — Indes das katholisch-kirchliche Institut hat nicht nur für die eben charakterisierten Menschen seinen Reiz; andere kommen hinzu. Waren es bis dahin die, welche die scharfe Zugluft des heiligen Geistes nicht vertragen, so treten nun die schwachen, die persönlich-unselbständigen vor unser Auge. Es ist ja kein Zweifel: der Protestantismus ruft das persönliche Eigenleben mit dem allergrößten Nachdruck in die Schranken. Er hält den Menschen an, ganz allein und ganz direkt Gott gegenüber zu treten. So in der Einsamkeit soll er in seinem Gewissen den verwerfenden Spruch Gottes über seinen natürlichen

Stand aushalten und weiterhin das Gnadenwort der Befreiung vernehmen. Hier ist alles ganz persönlich: Selbstgericht um Gottes willen, Selbstdemütigung, eigenste Gnadengewißheit, eigenstes Freiheitsgefühl. Von Gott in Gnaden anerkannt und so persönlich aufgerichtet, geht man von Gottes Richterstuhl weg ins wiedergewonnene Leben. Das alles vollzieht sich auch nicht auf einen Schlag, nicht ohne innere Anspannungen und Kämpfe, nicht ohne ein Aufwühlen verborgener Lebenstiefen. Man denke an Luther und an seine inneren Krisen. Und ebenso wird diese Gnadenzuversicht, wenn sie gewonnen ist, nicht ohne Kämpfe und Mühen festgehalten. Das aber ist es, was vielen Gemütern gar nicht liegt. Sie neigen überhaupt dahin, ihr Leben in Abhängigkeit zu führen, andere für sich, wenn es Entscheidungen gibt, vikarieren zu lassen. Noch dazu ist das die Neigung, wenn es das persönliche Schwerste, die Vereinigung des Verhältnisses zu Gott und zur Ewigkeit gilt. Da bietet sich ihnen an Stelle des Evangelischen mit seinen Anstrengungen und Kämpfen innerlichster Art die objektive Gnadenanstalt der Kirche. Sie nimmt ihr Geschick fest in die Hand und verbürgt ihnen — freilich unter sehr komplizierten Bedingungen, aber doch tatsächlich — die Erreichung des ewigen Zieles. Aber dafür bleibt nun auch die Persönlichkeit im Innersten unvollendet, und von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, von dieser an Gott in Christus gebundenen Freiheit, welche allein in aller Welt den Namen evangelische Freiheit verdient, ahnen diese Seelen nichts. Man ist als Glied der Heilsanstalt seines Heiles sicher, aber man bleibt dabei persönlich klein. Man will für sich das Leben, aber man lebt es eigentlich nicht. Es ist ja nun kein Zweifel: der Sinn für persönlich-selbständiges Leben nimmt in der europäischen Menschheit fortschreitend zu. Die Gewöhnung an äußerliche, bindende Autoritäten, ob sie staatlichen oder kirchlichen oder anderen Charakters sind, ist im Sinken. Und dies ist einer der Gründe, weshalb das katholische System weithin, vornehmlich in den romanischen Ländern, Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, auf ungeahnte Gegenwendungen stößt. Aber das alles ist so noch nichts Protestantisches, bietet für sich auch gar keine Gewähr, daß es in evangelische Bahnen ausmündet. Protestantisch ist immer nur die Pflege der Persönlichkeit, bei der es durch die innere Reinigung der Buße zur Höhe der Gnadenzuversicht geht.

Aber sie macht den inneren Menschen auch, indem sie ihn an Gott bindet, in seinen tiefsten Beziehungen frei. — Doch man muß noch einer dritten Gruppe gedenken, die für das Katholische prädisponiert ist. Der Protestant ist, wie wir gesehen haben, in der entscheidenden Lebensfrage an einem Zielpunkt angelangt. Er ist mit Gott im reinen. Daß diese Glaubenszuversicht auch noch ein Werden, eine Entwicklung, d. h. eine Vertiefung und Befestigung zuläßt, haben wir gesehen. Aber am Ziele ist man im heilsgewissen Glauben doch. Das ist etwas ganz anderes wie Goethe im Faust sagt: wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Viele Menschen wollen immer Strebende, immer Suchende, dabei immer Selbstmachende bleiben. Sie haben gegen das Fertigsein in jeder Form, auch und gerade in der religiös-sittlichen, noch dazu aus Gnaden ohne alles eigene Verdienst, eine durchgebildete Abneigung. Wie Lessing das Suchen nach Wahrheit dem Besitze der Wahrheit vorzog, wie die Forschung Probleme löst, um vor neuen Problemen zu stehen, so will man jede Art der Lebensvollendung immer nur als Ideal, dem man selber nachgeht, vor sich haben und hält ihre jetzige Verwirklichung für eine Utopie, eine Anmaßung. Wir wissen, woher diese Lebensanschauung, die eine geschichtliche Großmacht von zähester Kraft bildet, rührt. Plato hat dem Leben den Sinn der unendlichen, schrittweisen Annäherung an das Ideal oder an die Welt der Ideale gegeben. Und alles — das wird man sagen dürfen — was es von natürlichem, nicht durch Gottes Geist erleuchtetem Edelsinn in der Menschenbrust gibt, läuft in dieser Bahn. Und hier klinkt das katholisch-kirchliche Institut mit seiner Seelenleitung harmonisch ein. Das Leben wird unter der Führung der Kirche zu einer allmählichen religiös-sittlichen Durchbildung, an welcher der Mensch mitmacht und die sich der endlichen Vollkommenheit schrittweise nähert. Die Rechtfertigung ist hier ein Prozeß allmählicher innerer Reinigung oder Heiligung, in welcher die Gnadendarbietungen der Kirche und der Mensch konkurrieren. Man strebt, man schreitet innerlich fort, aber fertig wird man nicht. Das Menschenleben, sagt Goethe von seinem Faust, ist ein ähnliches Gedicht, es hat wohl einen Anfang und ein Ende, jedoch ein Ganzes ist es nicht. An den Abschluß des irdischen Lebens mit seiner schrittweisen Annäherung an das Ideal der Vollkommenheit tritt

für das populär-katholische Bewußtsein — nebenbei gesagt im Unterschied von dem hierhergehörigen Dogma, das einen anderen Sinn hat — das Fegefeuer. Dort soll sich unter kirchlicher Assistenz die innere Vollendung fortsetzen, bis fern am Ziel der Schlußpunkt winkt. Wem fallen nicht die Läuterungsszenen aus Dantes Fegefeuer ein, etwa die Erscheinung Manfreds, die sehnsuchtsvoll aufs Ziel sieht? Echt menschlich-natürlich ist dies ganze allmähliche Vollendungsschema empfunden. Und so erleben wir es denn immer einmal wieder, daß auch Protestanten, denen das innere Wesen des Protestantischen noch nicht aufgegangen ist, uns diesen strebenden Idealismus der katholischen Heilslehre mitsamt der Fegefeuertheorie, und zwar ganz besonders mit ihr, als eine Auffassung vorführen wollen, bei welcher das evangelische System Anleihen zu machen hätte. Aber es bleibt dabei: evangelisch heißt gewisse Gotteswahrheit, Evangeliumswahrheit haben und sie nicht nur suchen. Es heißt: im Glauben am Ziel stehen und dabei doch nach Befestigung in dem geschenkten Besitze streben. Es heißt: vollkommen sein als Gottes freies Kind und doch zur Vollkommenheit einer ewigen Kindschaft, die nicht mehr schwinden kann, gelangen wollen. Das wirkliche Evangelium hier und der natürliche, idealistische Edelsinn oder Plato, der ihn in eine weltbewegende Theorie faßte, dort, sind eben zweierlei. Auf der einen Seite heißt es: immer streben, auf der anderen: selig aus Gnaden und dann, halte, vertiefe, bilde durch, was du hast.

Doch wir gehen von dieser Betrachtung zum katholischen Kirchenbegriff, dem Zentralstück des ganzen katholischen Überzeugungskreises zurück. Und nun tut sich uns von da aus eine große Perspektive auf. Man muß nämlich gestehen, daß sich aus der hier zur Genüge hervorgehobenen äußeren Autoritäts- oder Machtstellung der Kirche eine ganz Reihe notwendiger Konsequenzen ergibt, die alle das Wesen des Katholischen weiter charakterisieren. An einer über anderthalb Jahrtausende alten Erscheinung der Weltgeschichte, wie es der Katholizismus ist, ist allerdings nicht alles sozusagen aus der inneren Konsequenz des Systems heraus notwendig. Es gibt da allerlei Zufälliges, Irrationales, durch die verschlungenen Windungen der geschichtlichen Entwicklung Hinzugebrachtes. Nicht alles, was uns dort entgegentritt, hat den Sinn der sachlichen Folge-

richtigkeit; hier wie überall produziert die Geschichte auch Unsinn. Gleichwohl lassen sich große Züge folgerichtiger Überzeugungen vom katholischen Begriff der Kirche aus nachweisen, und sie sollen hier hervorgehoben werden.

Alle Macht über Menschenseelen, die es in der Welt gibt, hat nur dann die Bürgschaft ihres Bestandes, wenn sie tunlichst in einer Hand ruht. Machtinstanzen von gleichberechtigter oder auch nur annähernd gleicher Stellung können sich jeden Augenblick einschränken oder aufheben. So hat die Kirche hier mit sachlicher Notwendigkeit, in allerdings allmählichem Werdegang, eine durchaus überlegene und absolut-autokratische Machtinstanz herausgebildet, in der sie als in ihrer Spitze endet, den römischen Bischof, den Papst. Und damit ist sie zur römischen Kirche geworden, zur Kirche, die von der eigentümlichen Organisation der Kurie in Rom her ihre Gesetze und, soweit wie sich das irgend durchführen läßt, ihre gesamte innere Art, ihren Geist empfängt. Sie ist nun ganz notwendig ultramontan, und wird, soweit nicht vorübergehende politische Klugheitseinsichten es erheischen, ihren ultramontanen Charakter in der kirchlichen und weiterhin in der politischen Beeinflussung der Geschicke der Völker, auch des deutschen, nachdrücklich und steigend zur Geltung bringen. Daß das in bezug auf die Erhaltung und Pflege deutscher Art und deutschen, nationalen Lebens in allen seinen Ausstrahlungen, wissenschaftlichen, künstlerischen, wirtschaftlichen, eine der größten geschichtlichen Gefahren für uns bildet, das wissen wir seit Luthers Tagen mit aller Deutlichkeit. Hätten wir es aber wieder vergessen, und wir idealistischen Deutschen vergessen ja so leicht, dann haben uns die letzten Enzykliken an den Tatbestand erinnern können. Es ist eine sehr eigentümliche Erscheinung: auf der einen Seite sind die deutschen Katholiken — höchstens noch die englisch-amerikanischen hinzugenommen — die treuesten, religiös tiefsten Söhne des Papsttums. Der überraschende, wie einheitlich organisierte Abfall der romanischen Länder Europas, in denen der Gehorsam gegen Rom einem Radikalismus ohnegleichen weicht, läßt diese deutschen Katholiken in um so hellerem Lichte erscheinen. Auf der anderen Seite sind sie diejenigen, für deren heimatlich-volkstümliche und geschichtliche Art das Papsttum notorisch den allergeringsten Sinn hat. Aber gerade dieser höchst verwunderliche

Zustand von tiefster Anhänglichkeit auf der einen und stark bedingter Zuneigung auf der anderen Seite zeigt die ganze geistliche, seelenbindende Macht des römischen Systems. Wir wissen nun alle, daß die vatikanische Unfehlbarkeitserklärung des Papstes, die seine absolute Macht in bezug auf die geistliche Leitung der Kirche festsetzte, — aber wo endet, wie man mit Recht gefragt hat, hier das Geistliche und wo fängt das Weltliche an? — daß sie neben der geschichtlich treibenden Konsequenz insbesondere das Werk des Jesuitenordens war. So ist er, und was ihm im übrigen katholischen Ordenswesen innerlich gleichartig ist, in und mit dem unfehlbaren Papsttum in die Höhe gekommen, regiert mit dem Papsttum und durch das Papsttum. Und das gibt dem ultramontanen Charakter der Kirchenleitung erst den letzten, vollen Halt. Konnten in früheren Jahrhunderten die katholischen Völker oder Fürsten gegen die Übergriffe oder Sünden des Papsttums oder auch zwecks breiterer kirchlicher Reformen nach Konzilien rufen, so hat das jetzt nach der vatikanischen Unfehlbarkeitserklärung keinen Sinn mehr. Der Papst ist das Konzil. Konnten früher Bischöfe der außeritalienischen Länder durch gemeinsames Zusammentreten den innerkirchlichen und politischen Übergriffen der Kurie wehren, so hat das grundsätzlich seit der Unterwerfung der dissentierenden Bischöfe unter das Vatikanum, die man im Blick auf katholische Erziehung und Seelengewöhnung wohl verstehen kann, die aber doch ein dunkles, schmerzliches Blatt in der Geschichte menschlicher Wahrheitspflege bildet, auch ein Ende. Der Episkopalismus ist dahin, und der Kurialismus hat auf der ganzen Linie gesiegt. Das System hat sich in sich vollendet.

Aber immer noch hat diese römische Kirche mit ihrem ganzen Apparat der Seelenleitung einen zähen, gefürchteten Feind. Das ist das Bibelbuch, dieser Hort und dauernde Ausgangspunkt alles protestantischen Wesens, aller protestantischen Kritik und aller echten Theologie. Ganz notwendig ist deshalb seine Verdrängung aus dem Bereich des kirchlichen Lebens, ganz notwendig das Verbot des Bibellesens für die Laien, das sich weit in die Kreise des Klerus erstreckt. Ganz notwendig wurde die kirchliche Tradition, welche das ganze katholische System bis zur päpstlichen Spitze hin festlegt und sanktioniert, der heiligen Schrift gleich, ja tatsächlich durchaus übergeordnet. Aber man kann sofort weiter gehen. Ist die Heils-

anstalt der Kirche Machtanstalt, dann ist die tiefdringende, absolute Scheidung der Kirchenangehörigen in Herrscher, Seelenleiter und in Beherrschte notwendig. Dort der ordo mit dem Priesterkönig an der Spitze, und hier das Kirchenvolk, wobei eigentlich der erstere die Kirche bildet und der letztere nur einen Annex. Man sieht das ja ohne weiteres aus der äußeren Anordnung des Gottesdienstes. So ist hier der Gedanke der Gemeinde, der sich im Protestantismus nach langer Verdunklung wieder regt, grundsätzlich tot. Dann mußte aber auch die Priesterschaft durch den naturfeindlichen Zölibatszwang, der zu der sakramentalen Schätzung der Ehe in einem wunderlichen Widerspruch steht, von dem Kirchenvolk mit scharfem Schnitt abgetrennt werden. Der Machtgedanke forderte dieses Naturopfer, das mit einer Geschichte von Verirrungen und von schwerstem Seelendruck erkauft ist. Aber ebensosehr mußte nun das gesamte Leben der Laienwelt bis zum Tode hin, ja über den Tod hinaus, von der Kirche und ihren Institutionen umklammert werden, immer unter dem Gesichtspunkt, Gnaden für den Erwerb zukünftiger Seligkeit auszuteilen, immer aber zugleich unter dem unausgesprochenen Gesichtspunkt, alles Lebendige fest in der Hand zu haben. Man weiß, daß die Kirche jeden Lebensgang mit ihren Sakramenten begleitet. Man kennt die ganze bestimmende Bedeutung, welche einzelne dieser Sakramente für die Gestaltung des katholischen Lebens gewinnen. Vor allem das Bußsakrament mit dem Beichtstuhl, der Privatbeichte und der Absolution. Man weiß, daß hier außer dem Schulderlaß und außer der Verhängung von Kirchenstrafen, denen aber auf dem Wege des Ablasses wieder begegnet werden kann, zahllose Direktiven gegeben werden, die in das Innerste des persönlichen, sittlichen, sexuellen, aber auch des familiären und sozialen Lebens greifen, von gelegentlichen Anweisungen, die darüber hinaus in die Gebiete des öffentlichen, politischen Lebens reichen, ganz zu schweigen. Und wenn wir Evangelischen neben dem Sakrament der Taufe nur das des Herrenmahles haben und uns dabei, von anderem abgesehen, im Interesse der Stärkung unseres heilsgewissen Glaubens an das für uns geschehene Versöhnungsopfer auf Golgatha erinnern, dann ist im Katholizismus das entsprechende Sakrament der Eucharistie mitsamt der Kommunion um seinen evangelischen Sinn und um seinen evangelischen Gebrauch

gebracht — man erinnere sich für das erste an die Verwandlungslehre und für das zweite an die Entziehung des Laienkelches. Dem schriftwidrigen Gedanken der Verwandlung gilt dann bekanntlich das Fronleichnamsfest, „das Glanzfest des größten katholischen Geheimnisses", welches die Bedeutung des Karfreitages heruntergedrückt hat. Vor allem aber ist die Eucharistie an Wichtigkeit hinter das Meßopfer zurückgetreten. Hier, im Meßopfer, erhebt sich, wie man treffend gesagt hat, der Priester und in ihm die anstaltliche Kirche auf die höchste Stufe geistlicher Macht. Hier wiederholt er in unblutiger Weise das blutige Opfer Christi am Kreuze. Ihm gegenüber der Laienkreis, für den er versöhnende Gnade erwirkt, Gnade in bezug auf Sünden, Strafen, Genugtuungen, Gnade für Lebende und für noch nicht völlig geläuterte Tote, alles umfassende Gnade.

Wer versteht es nun nicht an der Hand der ganzen bisherigen Ausführungen, daß der persönliche Glaube, in welchem der Protestantismus das allezeit Beherrschende des Christentums erkennt, hier annähernd völlig um seine Bedeutung gekommen ist. Der Kirchengehorsam und der Empfang der Sakramentsgnaden ist durchaus die Hauptsache im katholischen Christenleben. Der Glaube ist zum bloßen Fürwahrhalten der kirchlichen Dogmen geworden, zu einem Akt äußerlichen Gehorsams gegen das Institut der Kirche, ohne das es keine Zugehörigkeit zu ihr und keinen Sakramentsempfang gibt. Aber das ist auch alles. Während im Protestantismus der Mensch im Glauben die persönliche Selbständigkeit und Freiheit wiedergeschenkten Lebens gewinnt, büßt er sie in dieser katholischen Glaubensform gerade ein und gerät, wenn das kritische Wahrheitsgewissen erwacht, in jeden erdenklichen Gewissensdruck. Und während der Glaube nach protestantischer Art das gesamte innere Leben einheitlich auf die reiche Gottesgnade in Christus und auf den ewigen Gotteswillen konzentriert, muß er es im Katholizismus dem zerstückelten Werkdienst der sakramentalen Ordnungen und der kirchlichen Verpflichtungen überlassen.

Man sollte immer meinen, es gehörte für ein Auge, welches auch nur einigermaßen für die innersten Bedürfnisse der Menschenbrust und für die belebende Gotteswahrheit, für Christus und seine Gaben, geschärft ist, nicht viel dazu, um die Überlegenheit des Evangelischen über das Katholische zu erkennen. Hier der Zwang und

die ferne Aussicht der persönlichen Vollendung mit sehr bedenklichen Zwischenstadien, welche zu ihr führen. Dort der gegenwärtige selige Besitz und die Freiheit des versöhnten Gewissens. Absichtlich habe ich den Ton auf diese zentralen Dinge gelegt. Von dem anderen, daß im Katholizismus eine mit geistlichen Trieben durchsetzte Weltherrschaft das Leben der Völker belastet und verwirrt, schließlich aber, wie die Geschichte zeigt, zu radikal-revolutionären Erhebungen führt, welche auch die politischen Ordnungen gefährden, davon spricht jedermann. Aber von diesen innerlichen Dingen spricht nicht jedermann. Und sie sind doch die Allesentscheidenden. Denn das Leben wird von Innen her, vom Persönlichen her, und nicht von seinen politischen oder sozialen Außenforts her gelebt. — Nun wollen wir keinen Augenblick verkennen, daß auch der Protestantismus etwas vom Katholizismus lernen kann. Ich spreche nicht von mehr äußerlichen Dingen, von eindrucksvolleren Gottesdienstformen u. dgl. Aber der Katholizismus hält die Massen unter kirchlichen Gesichtspunkten zusammen. Er gibt dem gesamten Leben an der Kirche und ihren Einrichtungen den allerstärksten Rückhalt. Warum versuchen wir Evangelischen in unserer Weise das nicht auch? Warum sind wir so grenzenlos individualistisch? Man hat seinen Glauben für sich, und damit gut. Sind wir in der Durchführung des echt evangelischen Gesichtspunktes, daß der Mensch im Glauben an Gott gebunden frei dasteht, nicht gar zu ängstlich geworden, dem heranwachsenden Geschlechte gegegenüber die Bedeutung der Autoritäten, auch der kirchlichen Autorität zu betonen? Man ist doch nicht von heute auf morgen evangelisch frei, es gehört doch eine Erziehung, ein Wachstum dazu. Und alle Erziehung kann nur erfolgreich operieren, wenn sie autoritativ vorgeht. Das weiß das Haus, das weiß die Schule. Warum soll es die Kirche nicht wissen? Warum sind wir Protestanten an dieser Stelle gemeinhin so außerordentlich ängstlich? Warum betonen wir die unendliche volkserziehende, volksbildende und persönlich durchbildende Bedeutung, welche die Kirche des Evangeliums mit dem glaubensvollen Zeugnis des Evangeliums und der Handhabung der Sakramente hat, nicht mehr? Alles ist heute Selbständigkeit. Weiß man denn gar nicht mehr, daß alle Selbständigkeit, auch die geistliche, auf dem Wege der Bindung an Ordnungen, an Autoritäten erwächst, unter die man

tritt, um dann in ein innerlich begründetes Verhältnis freier Selbstbindung zu ihnen zu gelangen? Das ist das eine. Und noch ein anderes. Der Protestantismus hat als das Durchschlagende, Maßgebende, was er hat, das Wort, das Evangelium, an dem der Glaube, die frohe Zuversicht, und der freie Gehorsam des guten Willens hängt. Er hat die Kirche des Wortes. Aber müssen wir nicht dafür sorgen, daß nicht aus der Kirche des Wortes eine Kirche der Worte wird? Ich denke, wenn ich das sage, nicht an den Kampf der Meinungen auf dem evangelischen Felde. Er gehört zur Sache, weil es sich hier um den persönlichen Erwerb der Wahrheit handelt. Aber wir müssen uns daran erinnern, daß die Kirche nicht bloß Glaubensgemeinschaft, sondern auch von da aus Liebesgemeinschaft, Dienstgemeinschaft ist, eine Kirche der Taten und der Tat. Haben nicht gerade die Männer der evangelischen Kirche, welche im 19. Jahrhundert den Dienstgedanken, den Arbeitsgedanken, den Gedanken evangelisch helfender Liebe an den Brüdern und am ganzen Volke in die Höhe gebracht haben, die Männer der inneren Mission und die eines echt evangelischen Sozialismus wieder Vertrauen und dankbare Anhänglichkeit für die Kirche mit ihrem Evangelium in weitere Kreise getragen? Wir Evangelischen müssen immer entschlossener praktisch werden. Freilich so praktisch, daß wir dabei und darin das Evangelium haben; sonst hat alle Praxis der Liebe, wenigstens auf die Dauer, keinen Sinn. Wir reden im Anschluß an Luther viel davon, daß unser evangelischer Christenglaube ein frei geschäftig Ding ist, der das Gute tut und immer am Tun ist. Aber das muß dann auch an uns zu sehen sein. Eine handelnde, eine dienende, eine helfende Kirchen- oder Glaubensgemeinschaft! Wir protestieren alle gegen den Gedanken der Weltflucht, wie er im katholischen Ordenswesen im wunderbaren Gegensatz gegen die weltbeherrschenden Tendenzen der Kirche lebt. Wir rühmen Luthers Entdeckung, die uns in unserem bürgerlich-irdischen Beruf mit all seinen technischen Einzelheiten den Rahmen zeigt, in welchem unser Glaube den tätigen Gottesdienst der Liebe in der Welt zu verrichten hat. Aber dann muß auch der Beruf der Ort sein, an welchem wir Gottes Ehre und den Sieg seines Namens in der Welt suchen, und nicht bloß die Ziele weltlichen Gewinnes oder weltlicher Ehre. Wir rühmen den Protestantismus als den großen Kulturfaktor der Ge-

schichte. Wir sind der Überzeugung, daß echter evangelischer Glaube, weit entfernt den Menschen von der Geistespflege und der Eroberung der Welt abzutrennen, — nur von der Sünde in der Welt trennt er ihn ab — alle geistigen, tätigen Kräfte, die wissenschaftlich-forschenden, die künstlerischen, die wirtschaftlichen und industriellen in Gang bringt. Denn er sagt: Alles ist euer, die Erde ist des Herrn, ihr aber seid Gottes. Doch dann müssen wir auch an einer Kultur arbeiten, die ihren protestantischen Charakter, den des Kampfes gegen die Sünde und den Schmutz der Sünde, den der Freude und Offenheit für alles, was der Schöpfer an strebenden, weltbezwingenden Kräften in unsere Seele gelegt hat, nicht verleugnet. Es liegt eine weltweite Aufgabe vor uns; wir müssen sie evangelisch gebunden und evangelisch frei anfassen. —

Unser ist das Evangelium, wenigstens wenn wir auf den Bahnen des echten Protestantismus bleiben, unser ist der leben- und freiheitschaffende Gottesgeist. Unser ist die innere Aufrichtung an unserem Gott und Heiland, unser der Zug mit ihm und für ihn in die Welt und über die Welt hinaus in die Ewigkeit. Das sind Dinge, die wir gegen kein festes, geistliches Zwangsgefüge, und wenn es das Alter von Jahrtausenden hätte, eintauschen. Aber wir müssen unser reformatorisches Erbe nicht bloß im Wort, nicht bloß im System, sondern als lebendige, persönliche Wirklichkeit haben, damit die Welt sieht, was es an Lebensfülle in sich schließt, damit wir werbekräftig bleiben. Denn für die bloße beschauliche Betrachtung in stillen Stunden sind alle diese Dinge viel zu groß.

7. Unsere Aufgaben im Blick auf die drohende Krisis in unserer Kirche.

Eine Krisis nennen wir im gesamten Bereich des organischen Lebens den Zeitpunkt, an welchem Leben und Tod miteinander ringen und es sich entscheidet, wer von beiden den Sieg davonträgt. Krisen dieser Art gibt es streng genommen für die Kirche, wie sie ihrem Wesen nach ist, nicht. Die evangelische Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden oder die Einheit derer, welche durch den Glauben Glieder des Leibes Christi sind und von Christus her die Kräfte des unauflöslichen Lebens in sich tragen, diese Kirche steht nie in der Gefahr zu sterben. Sie kann zusammenschmelzen, ihre Werbekraft, ihre Expansionskraft kann verringert werden, ihre Angehörigen können in größerer oder geringerer Zahl erschüttert werden und abfallen. Aber untergehen, erliegen kann sie selber nicht. Ihr gilt das königliche Wort des Herrn, daß die Tore des Todesreiches sie nicht überwältigen werden. Seit der erlösende Christusgeist, der neutestamentliche Gottesgeist in unser natürliches Weltleben gekommen ist, hat er seine Gemeinde und wird er seine immer wieder siegende Gemeinde haben. Um diese Kirche brauchen wir uns nicht zu sorgen; gewiß um einzelne ihrer Glieder, aber um sie selber nicht. Wohl aber steht, wenn von der drohenden Krisis in unserer Kirche geredet wird, die Erscheinungsform, die Lebensform in Frage, in welcher wir Deutschen, wir Söhne eines Vaterlandes, jene wesenhafte Kirche haben. In Frage steht heute die Existenz der Volkskirche, dieses Gebildes und Erbes der Reformation, der lutherischen sowohl wie

der reformierten. In Frage steht, zusammen mit ihr, die Existenz der evangelischen Landeskirchen, welche seit Jahrhunderten den vielgegliederten Bau bilden, in dem an der Verwirklichung der Volkskirche und weiterhin, mehr in die Tiefe gehend, an der Erhaltung und Ausweitung der wesenhaften Kirche, der Glaubensgemeinde, gearbeitet wird. Das ist heute das große Lebensproblem: wird im protestantischen Deutschland die Volkskirche bleiben, wird die Kirche eine beherrschende Macht unseres Volkslebens bleiben, oder werden wir gezwungen werden, auf den kirchlichen Dienst an unserem gesamten Volkskörper zu verzichten und uns auf irgendwie begrenzte, vielleicht außerordentlich begrenzte Kreise unseres Volkes zu beschränken? Und weiter: werden die evangelischen Landeskirchen, die alle, so wie sie sind, mit dem Gedanken der Volkskirche stehen und fallen, werden sie mit ihren Lehrordnungen, ihren Lebensordnungen, ihren Verfassungsformen bleiben oder vergehen? Hier droht die Krisis allerdings, hier bahnen sich Entscheidungskämpfe von unerhörter Kraft und Tragweite an. Die Kirche und das Volksganze — ob sie einander gehören sollen oder nicht. Es genügt, an die Namen Wicherns und Stöckers zu erinnern. Weiterhin die landeskirchlichen Lebensformen, welche alle die Kirche und das Volk zusammenbinden, — ob sie bewahrt werden sollen, bewahrt werden können, oder nicht. Hier müssen wir klar sehen, hier müssen wir eine Marschroute vor uns haben, welche uns durch die kritischen Zeiten führt und uns, die wir ja doch in erster Linie Glieder und Diener der wesenhaften Kirche sind, vor Abirrungen schützt.

Wer kann den tiefen Gegensatz, den unsere gegenwärtige Generation, die Sprecher unserer Zeit, die Beweger und Führer des gegenwärtigen Lebens, gegen die Kirche in sich tragen, wer kann ihn verkennen? Das Urteil wird nicht übertrieben sein, wenn man behauptet: keine Lebensmacht wird heute so umfassend, so intensiv, so prinzipiell bekämpft wie die Kirche. Tausend Herzen und Willen greifen nach Religion. Religionen und Lebensformen, Gedankensysteme, die so aussehen wie Religion, wachsen wild und willkürlich, gleich den Pflanzen auf dem Sumpfboden, in die Höhe. Aber der Kirche kommt ersichtlich dies religiöse Suchen, Sehnen, Bilden, Reformieren nicht zugute; im Gegenteil, auf seine beherrschende Breite und Tiefe gesehen, treibt es an der Kirche vorüber oder

gegen sie an. Die Autorität der Kirche ist in reißender Abnahme begriffen, urteilt Kähler. Wer will verkennen, daß er recht hat? Es kann sich hier nicht darum handeln, diese Erkenntnis, die sich jedermann aufdrängt, weiter zu erhärten. Wir wollen versuchen, die Wurzeln der antikirchlichen Stimmung von heute aufzugraben. Woher kommt der Geist dieser Entfremdung? Und im Zusammenhang damit: wie lebt er sich in greifbaren, charakteristischen Zügen aus? Indem wir so dem Sachverhalt zu Leibe gehen, bereiten wir die Antwort auf unsere Frage, wohin uns angesichts der drohenden kirchlichen Krisis unsere Aufgaben weisen, unmittelbar vor.

Das letzte Jahrzehnt hat eine Fülle von Studien über den sogenannten modernen Menschen gebracht. Eins haben sie unwidersprechlich gemacht: der tiefste Charakterzug dieses Gegenwartsmenschen ist seine Kulturlust, seine unbesinnliche Diesseitigkeitslust. Es zieht ihn mit tausend Seilen zur Erde hin. Ihre Beherrschung, vor allem in der speziellen Form der Technik, der Erforschung und Ausnützung der Naturkräfte, und der ungehemmte Genuß ihrer Güter ist sein Ziel. Deutschland strotzt von Kulturunternehmungen: maschinellen, wirtschaftlichen, kolonialen, wissenschaftlichen, pädagogischen, künstlerischen, und es ist angefüllt mit Kulturgütern, vollkommenen und bloß gleißenden. Welcher Abstand in dieser Hinsicht zwischen heute und selbst noch der Epoche vor dreißig bis vierzig Jahren! Und hier, in erfindungsreicher, nicht ermüdender Kulturarbeit und in vielseitigstem, unruhigem, nervös hastendem Kulturgenuß hat die Seele des Gegenwartsmenschen ihr Leben. Dieser Lebenszug aber macht ihr die Kirche tiefinnerlich störend und lästig.

Fragt man, warum es so ist, dann liegt der Grund durchaus nicht in einer Kulturfeindlichkeit der Kirche. Die Kirche des Evangeliums ist ihren innersten Trieben nach noch nie kulturfeindlich gewesen und kann es nicht sein. Schon dies, daß sie sich als Volkskirche, als irgendwie mit der Staatsverwaltung verwachsene Landeskirche etablierte, zeigt, daß sie es nicht ist. Selbstredend, sie hat sich zeitweise, in bestimmten Perioden mehr als in anderen, nach dieser oder jener Seite hin, als Hemmschuh für berechtigte Kulturentwicklungen erwiesen. Wir wollen das nicht verkennen; vollkommen war unsere Kirche nie. So fand sie durchaus nicht immer das richtige Verhältnis zum menschlichen Welterkennen, zur

Wissenschaft. Man denke etwa an die Stellung der kirchlichen Lehre zum biblischen Schöpfungsbericht. Der Protest unserer Lehrerwelt gegen die Kirche hätte schwerlich die Form von Schärfe angenommen, wenn sie in Jugendlehre und Predigt rascher auf die gesicherten Ergebnisse der Psychologie eingegangen wäre. Welche Mühe macht etwa heute die Einführung eines brauchbaren Entwicklungsgedankens in die kirchliche Glaubensüberzeugung! So hat die Kirche allerdings unter Umständen den notwendigen, gottgewollten Geistesfortschritt an ihrem Teil unterbunden. Oder sie hat, wie im Pietismus und in allerlei Absenkern des Pietismus bis heute hin, die unveräußerliche Freude des natürlichen Menschenherzens am Schönen, an künstlerischer Produktion und an den Gaben der Kunst, am schöpferischen Walten der Phantasie beiseite geschoben und kassiert. Die Reihe ihrer Unterlassungs- und Begehungssünden an dieser Stelle ließe sich leicht vermehren.

Aber dabei bleibt es trotzdem: kulturfeindlich war die Kirche des Evangeliums ihrer entscheidenden Tendenz nach nie. Ihr positives Verhältnis zu allem, was Welteroberung, Weltüberwindung durch menschliche Einsicht und menschliche Energie betrifft, trat von ihren Anfängen her zutage, um sich, hier und da unterdrückt, verkümmert, mit der Naturgewalt des selbstverständlichen Lebens stets von neuem durchzusetzen. Man achte nur auf die Tatsache, daß beide Konfessionen, die lutherische und die reformierte, in prinzipieller, ausdrücklicher Anerkennung des natürlichen Schöpfungslebens und seiner natürlichen Ordnungen stehen. Vor allem denke man an den religiösen Grundgedanken, der in jeder der beiden Konfessionen lebt. Im Luthertum macht die Gewißheit, den gnädigen Gott zu haben, die Heilsgewißheit des Christenglaubens, das Herz und Gewissen frei für eine an Gott gebundene reiche, vielgestaltige Arbeit in der Welt und an der Welt. Nie hätte das Luthertum den Gesichtspunkt der gottgewollten weltlichen Berufsübung so kraftvoll zur Geltung gebracht, wenn nicht die Heilsgewißheit, der persönliche Rechtfertigungsglaube, den gottesgewissen und gottgeeinten Sinn durchdringend von der Furcht befreit hätte, im Kulturumgang mit der Welt in die Ferne von Gott zu treten. Im Calvinismus aber hat die Überzeugung, daß die Verwirklichung der Ehre Gottes der Grundtrieb der Frömmigkeit sei, zu einer Eroberung des Weltlebens

für Gott und Gottes Herrschaft geführt, die, ob man nun auf die Niederlande, auf die Hugenotten oder auf England und die neue Welt sieht, zu den größten Kulturerscheinungen aller Geschichte gehört.

Wer aber wollte der Kirche von heute, der Kirche, in der Wichern, Kingsley, Stöcker, Bodelschwingh arbeiteten, nachsagen, daß sie kulturfeindlich sei! Wenn trotzdem der Durchschnittsmensch der Gegenwart in seiner Diesseitigkeitsenergie gegen die Kirche reagiert, dann hängt das daran, daß allerdings der Kultursinn, den unsere evangelische Kirche pflegt, und der seine ihrer innersten, treibenden Tendenz nach kraftvoll auseinandergehen. Die Kirche läßt den Menschen so in die Arbeit an der Welt, die wirtschaftliche, technische, politische, künstlerische ziehen, daß er dabei an Gott, an seine heilige Nähe gebunden ist und nicht sich, d. h. seiner natürlichen egoistischen Weltlust, seiner Sünde, sondern Gott und seinem Dienste lebt. Der Kultursinn der Kirche ist deshalb nie, wenn er wahrhaft evangelisch ist, ohne die überragende Freude an der Erlösungsgemeinschaft mit Gott, weiter ohne die Furcht Gottes und den tätigen Protest gegen die Verquickung von Kultur und Sünde, kurz und gut ohne eine rechtverstandene „innerweltliche Askese". Und vor allem pflegt die Kirche die lebendige Überzeugung, daß das Wesen dieser Welt vergeht, daß unser Ziel in einer neuen Ewigkeitswelt liegt. Mit anderen Worten: sie treibt eine rechtschaffene Eschatologie, sie hält das Heimweh nach dem Lande des Wesens und der Wahrheit offen, da wir doch hier „in einem Lande wohnen, wo der Rost das Eisen frißt, wo umher in Hütten und auf Thronen alles, alles eitel", das will sagen: der Vergänglichkeit und dem Tode preisgegeben ist. Das sind aber alles Momente inneren Lebens, Gemütswerte, von denen der weltgebundene, kulturgebundene Sinn breitester Volksmassen von heute, aus den oberen Zehntausend und aus den anderen Schichten, nichts wissen will. Dies ist doch die eigentliche Tiefe des Gegensatzes, von dem wir hier reden: die Kirche des Evangeliums führt uns so in Weltarbeit und Weltgenuß, daß sie Seele und Welt durch das Dazwischentreten der Gemeinschaft mit Gott in Christus, der gegenwärtigen wie der Hoffnung auf die vollkommene, und durch das Dazwischentreten des Dienstes Gottes stetig auseinanderhält. Das

ist evangelisch-biblische Art, alles andere ist es nicht. Der Lebenszug weiter Menschenkreise von heute dagegen treibt in die Welt, in die kraftvolle Arbeit an ihr und in den unbesinnlichen Genuß ihrer Güter, ohne Gott, gottvergessen, mit der Empfindung, daß die Rücksicht auf seine Gemeinschaft und seinen Dienst eine Last und nichts von Lust ist. Wir wollen uns alle liebevoll und eifrig um den Gegenwartsmenschen bemühen. Aber wenn man uns das zur Pflicht macht, wie wir es uns selber zur Pflicht machen, dann soll man auch wissen, was es im tiefsten Innern ist, das ihn von der Kirche scheidet, und weshalb er uns das Ringen um ihn, um die Seele unseres Volkes so bitter sauer macht.

Ich brauche hier nun kaum von den grotesken, widrigen Erscheinungen zu reden, welche der von Gott gelöste Weltsinn der Gegenwart zeitigt und die ihn ihrerseits erschreckend charakterisieren. So war es immer: jede weltselig gesteigerte Kulturblüte von den Zeiten der Antike an hatte diese begleitenden Momente, aus denen uns der Hauch des Todes oder der Torheit anweht. So erleben wir heute neben der berechtigten Pflege des Schönen einen schlüpfrigen, halb versteckten Schönheitskultus oder Nacktkultus. Wir erleben die verworfensten Formen von Perversität. Neben einem durchaus wünschenswerten Sinn für rationelle Körperbehandlung und Ausbildung der Körperkraft, neben einer gesunden Sportpflege, der man m. E. aus pädagogischen und im weitesten Umfang des Wortes volkserzieherischen Rücksichten Bahn schaffen muß, taucht ein wildes Sporttreiben auf, das, ganz heidnisch, das Seelenleben mit Ausnahme des Ehrgeizes kassiert und aus dem Menschen nur noch Muskel und Sehne und Leibeskraft macht. Hierher gehört auch, eng mit solchen Zügen unseres Volkslebens verbunden, der moderne Rassenenthusiasmus, die rassenmäßige Deutschtümelei, wie wir sie in unseren alldeutschen Kreisen, aber auch z. B., eigentümlich ausgeweitet, in Chamberlains Grundlagen des 19. Jahrhunderts finden. Dies sind alles kirchenkonträre Erscheinungen, wissen sich auch, selbst bei Chamberlain ist das ganz deutlich, als solche. Dabei schließt aber diese in zahlreichen Formen spielende Gebundenheit an die Welt und das Natürliche gar nicht aus, daß sich, ganz wie in analogen Zeiten, die Übersättigung und das Schalheitsgefühl oder die schmerzdurchzuckte Empfindung für das Eitle und Vergängliche des Weltgenusses regen.

Doch diesen Dingen, die alle in Betracht kommen, wenn die heutige Krise innerhalb der Volks- resp. der Landeskirche in Frage steht, wollen wir nicht weiter nachgehen. Wohl aber bedarf der andere Umstand der ausdrücklichen Beleuchtung, daß die kulturselige Kirchenfeindschaft von heute in dem Denken der Gegenwart, unter den intellektuell führenden Geistern oder in den Kreisen der wissenschaftlichen Arbeiter eine ungeahnte Unterstützung und Fundamentierung findet. Indem wir uns mit dieser Erscheinung befassen, beleuchten wir die drohende kirchliche Krise von neuen und doch ganz engverwandten Seiten. Jetzt gerade kommen wir auch an die Punkte, an die man gemeinhin denkt, wenn man von der heutigen Krise innerhalb unserer Volks- und Landeskirche redet. Es treten hier aber zwei charakteristische Erscheinungen vor unser Auge. Einmal die ganze Gruppe der gottwidrigen, ich meine: von der Wahrheit des lebendigen Gottes und seiner Offenbarung abgewandten Weltanschauungen. So, wie sie jetzt in Herrschaft stehen, kann man sie alle mit dem Sammelnamen Monismus bezeichnen. Der Monismus schafft uns, intellektuell und weiterhin auf die praktische Lebenshaltung hin angesehen, die kirchliche Krise, auch die innerkirchliche, wenn wir bei der Kirche an die Volkskirche denken. Keine sonstige Weltanschauung, kein atheistischer oder deistischer Moralismus, kein philisterhaftes Tugendstreben macht ihm darin heute irgendwie den Rang streitig. Neben den Monismus aber tritt als zweite kirchenfeindliche und kirchenzersetzende Potenz von ungeahnter Stärke das, was wir mit einem nichtssagenden, umfassenden Titel moderne Theologie nennen. Nun soll allerdings von vornherein das mögliche Mißverständnis ferngehalten werden, als würden hier die beiden Größen, der Monismus und die moderne Theologie, schlechtweg auf einer Fläche aufgetragen. Beide wohnen, trotzdem eine Treppe monistischer Neigungen manchen „modernen" Theologen, gar nicht alle, mit dem Monismus verbindet, doch in einer verschiedenen Etage. Aber beide haben sie, jede in ihrer besonderen Weise, Teil an der kirchenzersetzenden Energie des Weltsinns von heute. Und deshalb gerade gehören sie hierher.

Der Kirchensturm, den uns der materialistische Monismus, am erfolgreichsten und am arrogantesten durch Häckel vertreten, gebracht hat, steht uns allen deutlich vor Augen. Nicht das ist

das Erschütternde, daß ein einzelner hartgesottener Universitätslehrer, in willkürlichster Spekulation und nachweisbar auch mit bedenklichen Mitteln arbeitend, eine naturalistische Welterklärung unternimmt, die Gott, Geist, freien Willen und Gewissen auflöst. Das Erschütternde ist die Energie und Unbesinnlichkeit, mit der weite Volkskreise, und doch nicht nur großstädtische, dies Häckelsche Bild der Wirklichkeit und des Lebens festhalten, obwohl es durch die besonnene exakte Naturwissenschaft und eine ihres Namens würdige Philosophie längst vernichtet ist. Der Weltsinn von heute will aber ein solches Weltbild; die judoliberale Presse und ihr Anhang, der liberale Philister, will es, die sozialdemokratische Führerschaft, teilweise sogar unsere Jugenderzieher wollen es. Man findet eine Stütze darin, daß man sich hinter einer vermeintlichen wissenschaftlichen Autorität verschanzen kann, obwohl über diese in der wissenschaftlichen Welt doch längst ein verwerfendes Urteil von merkwürdiger Einmütigkeit ergangen ist. Ich wüßte, wenn es sich um die Gefahr handelt, welche der Volkskirche droht, kein Symptom, welches so deutlich redete, wie der entschlossene, instinktive Wille, mit dem weite Volksschichten trotz allem und allem im Banne des Häckelianismus verharren. Diese blinde Energie des Widerspruches gegen Gott, Freiheit, Schuld, ewiges Leben, von der christlichen Tatsachenreihe ganz zu schweigen, ist es, die uns zu denken gibt.

Ich will nun nicht weiter auf andere Einzelformen des modernen Monismus, auf pantheistische und idealistische, eingehen. Er ist ja, was man verstehen muß, gegenwärtig das ständige Thema kirchlicher Konferenzen. Aber auf eins muß hier doch hingewiesen werden, darauf nämlich, daß es heute monistische Überzeugungen gibt, welche mit voller Bewußtheit auf die Bildung einer neuen Religion und eines neuen religiösen Lebens abzielen, eines Lebens, welches das kirchlich-christliche in sehr souveräner Weise beiseite schiebt. Vor allem von Amerika herüber kommt die neue Predigt — einer ihrer einflußreichsten Vertreter ist Trine mit seinen Lebensbüchern —, daß wir Menschen uns nur unserer naturhaften Einheit mit Gott, mit der Allseele oder der Allkraft, bewußt werden müssen, um dann in diesem belebenden Bewußtsein freie, starke, getroste, liebevolle, Leibesschwäche und selbst schwere Krankheiten überwindende Menschen zu werden. Dies ist die Predigt der sogenannten Gemütskur, die

in Nordamerika eine neue, große, immer wachsende Religionsgemeinde, ein Surrogat für die christliche Kirche mit ihrem Sünden- und Erlösungsgedanken, vor allem mit ihrem Gottes- und Christusgedanken, geschaffen hat. „Begreife dich in deiner Einheit mit dem Unendlichen, und die sieghaften Kräfte des Unendlichen werden in deine Seele einströmen.“ In Deutschland hat die sogenannte christliche Wissenschaft dies Programm aufs Tapet gebracht, dieser gleißnerische, großsprecherische Ersatz für das kirchliche Christentum. Aber es verbinden sich mit ihm leicht buddhistische, theosophische, spiritistische Tendenzen, die heute alle auf das Leben unseres Volkes eindringen, alle um so einflußreicher, je unauslöschlicher der Zug der Seelen auf das Übersinnliche hin ist, der doch den Weg zu dem lebendigen Gott der Bibel und zu seinem Christus nicht mehr findet.

Man kann natürlich nicht von der drohenden innerkirchlichen Krise reden, ohne auf diese zersetzenden monistischen Gedankenkräfte, die in Wirklichkeit alle den Menschen bei sich und bei seiner natürlichen Welt festhalten, die alle den wahren Erlösungsweg verbauen, hinzuweisen. Und doch denken wir, wenn wir auf den Lebenskampf der Volkskirche und unseres ganzen sichtbaren, kirchlichen Organismus achten, unwillkürlich noch mehr, noch unmittelbarer an die durch ihre Ausdehnung und agitatorische Regsamkeit eindrucksvolle Gestalt der sogenannten modernen Theologie. Selbstredend kann hier nicht eingehender von ihr die Rede sein; sie ist ja auch zur Genüge durchgesprochen. Jedermann weiß, daß sie in mancherlei Spielarten schillert, daß sie zahlreiche innere Übergänge und Unklarheiten aufweist. Jedermann weiß auch, daß sie trotzdem eine bestimmte religiöse Grundrichtung vertritt, eine Grundrichtung, die es möglich macht, in ihr den Hebel für die Einführung einer neuen Konfession oder besser Religion, welche von der biblisch-kirchlichen bestimmt zu unterscheiden ist, zu sehen. Es kann sich hier nur darum handeln, den entscheidenden Punkt, wenn man will den eigentümlichen Lebenspunkt zu fixieren, an welchem diese Theologie für den Bestand der Kirche kritisch ist. Wenn ich darauf eingehe, dann hoffe ich nicht, daß jemand spricht: was unterhältst du uns über Theologie; rede vom Leben und seinen Erscheinungen! Es ist nun einmal so: wie die Theologie einer Zeit ist, so ist auch

das kirchliche Leben einer Zeit. Gewiß gilt auch das Umgekehrte: das Leben der Gemeinde befruchtet oder verdirbt auch die Theologie. Aber immer wieder, noch dazu bei uns in Deutschland, wird sie Führerin und Formerin des Lebens. Also ein Wort über die Bedeutung dieser spezifischen modernen Theologie für die lebendige kirchliche Situation von heute!

Man täte ihr unrecht, wenn man verkennen wollte, daß sie nach einer Seite hin ein religiöses Wahrheitsmoment ergriffen hat. Religion ist allen ihren Vertretern eine lebendige, unmittelbare Gegenwartsbeziehung auf Gott. Die unerläßliche religiöse Mystik tritt hier wieder in ihre Rechte. Jeder Gedanke daran, daß Religion, persönlicher Glaube in der gemüts- und lebensleeren Anerkennung von Lehrsätzen oder bloß vergangenen geschichtlichen Tatsachen, in der Anbetung eines Lehrbuches oder einer Geschichtsurkunde, bestehe, ist hier geschwunden. Träte diese Theologie nicht für solche frische, ursprüngliche, persönliche Gegenwartsfrömmigkeit ein, erdrückte sie nicht den Intellektualismus auf dem Glaubensfelde, sie würde niemals ihre offenkundige Werbekraft für religiös suchende und strebende Kreise unserer Zeit entfalten. Aber sie hat noch eine andere Seite an sich, und durch die beschwört sie über unsere Volks- und Landeskirche die kritische Gefahr herauf. Sie kennt nicht die Erlösungsbedürftigkeit des natürlichen Menschen, ich meine: diese Erlösungsbedürftigkeit, wie sie wirklich ist. Von Erlösung wird natürlich in ihr auch gesprochen. Aber daß wir Menschen, wie wir entstehen und aufblühen und vergehen, durch Selbstlust und Weltlust im Gegensatz gegen den lebendigen Gott stehen — ja nicht nur das —, daß wir auch durch uns, in uns von ihm ferne sind, d. h. ohne persönliche Gemeinschaft mit ihm leben und niemals durch uns selber zu dieser Gemeinschaft gelangen, daß hier nur herablassende, wunderhafte, allmächtige Gottesgnade, Selbsthingabe Gottes in seinem Sohne und entscheidend im Kreuz seines Sohnes hilft, versöhnt, lebendig macht, — das ist es, was man in jener Theologie nicht weiß. Man kennt unsere tiefe, lebendige, treibende, egoistisch-weltselige Verlorenheit nicht — diese Verlorenheit, an der kein bloß menschliches Sehnen, kein Wünschen, keine Klage, kein Weltfortschritt, kein Kulturfortschritt etwas ändert. Eine unveräußerliche Lebenswahrheit wie die paulinische: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem

Leibe, der dem Tod, nicht bloß dem leiblichen, gehört, ist hier versunken; ebenso die andere: So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christus Jesus sind, denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Dies Ganze, dies Innerste des kirchlichen Christentums, diese volle Sünden- und diese volle allmächtig-gegenwärtige Gnaden- oder Christustatsache ist hier fort. Ein fortschrittfreudiges Welt- und Selbstbewußtsein, das am Entwicklungsgedanken eine seiner Stützen findet, ist hier des Christentums, seines Gottes, seines Christus, seines Sündenernstes Herr geworden. Man denkt hier freilich nicht einfach monistisch oder pantheistisch — viele dieser modernen Theologen stehen dem beträchlich fern, andere allerdings nicht —, aber der Optimismus der Welt- und Lebensbetrachtung will nicht durch die Gesichtspunkte sündiger Verlorenheit und supranaturaler Gnadenerlösung gestört sein. So werden Gott, Jesus Christus, Seele und Menschengeschichte kraftvoll in das verlockende Bild eines sicheren, aussichtsvollen Weltaufstieges hineingezogen. Der Gedanke dieser Weltentwicklung hat sich Gott und den Menschen dienstbar gemacht. Weil das so ist, findet der moderne Weltsinn, der die Leute unserer Tage instinktiv an die Welt, an ihre Bewältigung und an ihren Genuß bindet, an dieser Theologie keinen Störenfried, sondern einen Bundesgenossen von besonderer Art. Sie stört die Weltseligkeit von heute nicht — diese Theologie, deshalb hat sie weithin Boden gefaßt. Sie ist unendlich zeitgemäß, deshalb hört die Zeit auf sie. Hier liegt ihre Gefahr. Und nun gehen sie beide: die Vertreter dieser Theologie resp. Frömmigkeit und die breiten Massen der weltfrohen Kulturmenschen von heute, ob auch sonst noch so geschieden, gegen die Kirche mit ihrem vermeintlich kulturhemmenden, den Aufschwung und die Kraft der Seele lähmenden, veralteten Gottes- und Christuszeugnis an. Nun folgen die Stöße gegen das kirchliche Bekenntnis, gegen jede, auch die verständigste religiös-lebendige Benutzung des Katechismus im kirchlichen Unterricht, gegen jede, auch die mildeste Form kirchenobrigkeitlicher Wahrung reiner Lehre oder reinen Zeugnisses, gegen die zahmsten Versuche von Lehrzucht. Der berechtigte Gedanke, daß im christlichen Glaubensleben jeder schließlich in geistlicher Selbständigkeit seinen eigenen Mann stellen muß, wird zum

Freibriefe für die Lösung von jeder objektiven evangelischen Lehrnorm, von allem, was nach einem, auch lebendig erfaßten, kirchengründenden, zur Glaubenseinheit verbindenden Dogma aussieht. Indem man die Gemeinde durchaus zur entscheidenden Instanz für alles machen will, was in ihr an christlich-religiösem Zeugnis und Leben hervortreten soll, liefert man tatsächlich — man will es auch — den Lebensstand der Kirche der wildesten, rückhaltlosesten Agitation selbst unkirchlicher Rufer im Streit aus. Und diese Führer, diese Kämpfer, sie brauchen alle Mittel der Dialektik, der persönlichen Hingabe, pekuniärer Zuwendungen. Nimmt man dazu die unendlich angewachsene theologische Literatur dieser modern-theologischen Kreise, die nichtpopuläre und die populäre — die ganze Luft ist ja heute angefüllt mit religiös-wissenschaftlichen Büchern, Traktaten und Vorträgen — dann sieht man einen Ansturm gegen die Kirche des Evangeliums, der an zielbewußter Kraft seinesgleichen sucht.

Seine signifikantesten Symptome sind die sog. Lehrfälle, die Zusammenstöße modern-theologisch gerichteter Geister mit der kirchlichen Verwaltung, die auf die Geltung des biblischen Evangeliums in der Kirche hält oder, unter Umständen treffender gesagt, zu halten hat. Wäre hier nun immer eine deutliche, durchdringende Ablehnung dieses unbiblischen oder halbbiblischen Modernismus erfolgt, ich meine durchaus keine starr dogmatische, sondern eine aus dem Geist und Sinn des Evangeliums herausgeborene, dann würden unsere kirchentreuen Volkskreise in ihrer Zuversicht, daß die Sache der Volks- und Landeskirche keine verlorene sei, gestärkt worden sein. Aber das vorsichtige, paktierende, halbierende Verhalten, welches entscheidende kirchliche Instanzen in solchen Fällen wiederholt an den Tag gelegt haben, die Scheu vor einem aus dem bewußten Christenleben erwachsenen vollen Bekenntnis, das unglückselige tout comprendre c'est tout pardonner, das in die persönliche Seelsorge, aber nicht in die öffentliche Vertretung der Gotteswahrheit gehört, hat weithin fortschreitend den Gedanken gestärkt, daß ein vollbewußtes, an Gottes ganzer Gnaden- und Machtherrlichkeit hängendes Christenleben und eine Gemeinschaft, die durch ein solches Leben zusammengehalten wird, in der Kirche, wie sie ist, keinen Platz mehr finde. So ist man kirchenverzagt, kirchenmüde geworden. Gerade die Energischen in der Gemeinde, die durch Gottes Gnade Festen

— ich meine natürlich nicht die, welche sich für fest halten, sondern die, welche fest sind — verlieren in bestimmten Gegenden Deutschlands das Interesse an der Kirche, die Zuversicht zu ihrer Zukunft. Und eben dies, daß solche Elemente irre werden und etwa in persönlich-christliche Vereinzelung treten, schafft ein weiteres, besonderes Stück der Gefahr von heute. Man muß sich natürlich an dieser Stelle vor Übertriebenheiten und schlechten Einseitigkeiten hüten. Es ist ein ganz aussichtsloses Verlangen, daß es je eine Kirche geben könnte, in der alles in bezug auf die bekennende Vertretung des Evangeliums eins und einig ist. Richtungen, irgendwie divergierende Gruppen wird es in der Kirche des Evangeliums immer geben. Wir erwarten an dieser Stelle, wenn wir verständig sind, schlechthin keine Uniformität. Wir halten uns auch das Auge für die Tatsache offen, daß von Überzeugungen liberaler Art, von Theologieen, die ein gebrochenes oder konträres Verhältnis zum Evangelium der Bibel unterhielten, unter Umständen auf die positiv-kirchlichen und theologischen Kreise eine sehr notwendige anstoßende, aufrüttelnde, ja auch inhaltlich fördernde Anregung ausgegangen ist. Zweifellos können die so oder so vom Evangelium gelösteren Richtungen providentielle Mächte von großer, weiterführender Bedeutung sein. Aber wenn man dies auch sieht, was man ja in der Hitze des Kampfes nur zu leicht übersieht, etwas ganz anderes ist doch die unerläßliche Notwendigkeit, daß sich unter dem Gewoge, dem Auf und Ab der theologischen Richtungen, immer wieder eine bekennende Gemeinde, eine Kirche bilden muß, die unter bewußter Ausscheidung unwahrer, lebengefährdender Gedankenelemente den reinen Goldfluß der evangelischen Gottes- und Christuswahrheit herausarbeitet, und daß sie bei ihrer Goldschmiedearbeit von den leitenden kirchlichen Instanzen unterstützt wird.

Wären nun die Mächte, welche heute am Bau der Kirche nagen oder rütteln, nur die bis dahin genannten, nur der kulturselige Weltsinn, nur seine sittlich verfänglichen Begleiterscheinungen, nur der Monismus und die mit dem apostolischen Evangelium zerfallene moderne Theologie, die „Professoren-Jesusreligion", wie man sie kürzlich genannt hat, dann fehlte der kirchlichen Gesamtlage ein kritischer Zug, der von besonderer, einschneidender Bedeutung ist. Aber er fehlt eben nicht, und die Gemeinschaftsbewegung ist es, die

ihn hervorruft. Wir wissen alle: Gemeinschaftsbewegung ist ein Sammelname, der eine Reihe christlicher Lebenserscheinungen und eine Stufenfolge von Übergängen deckt. Es könnte gar keine größere Verkehrtheit geben, als wenn man aus einem überflüssigen Kirchenstolz heraus dies Ganze mit dem Übelnamen der Sekte bezeichnen wollte. Immerhin gibt es in den Gemeinschaftskreisen, wir wir alle wissen, extrem gerichtete Gruppen, welche sektiererische Züge pflegen oder zu ihnen hinneigen. Sie sind, gerade wegen des teilweisen Ernstes und der geistlichen Energie ihrer Glieder, eine direkte kritische Gefahr für die Kirche. Aber man muß gestehen: so wie die Dinge liegen, hat vorderhand die gesamte Gemeinschaftsbewegung noch eine gewisse kritische Bedeutung für die Kirche. Wir wollen uns klar machen, worin sie besteht.

Man wird sagen dürfen, daß sich das innerste Interesse der Gemeinschaftskreise um das christliche Lebensproblem von Rechtfertigung und Heiligung dreht. Man protestiert gegen die Zerreißung dieser beiden Seiten am Christenstande. Man will kein Christentum, das in einem bloßen gläubigen Empfangen der Sündenvergebung oder der rechtfertigenden göttlichen Gnade besteht. Man will ein volles Christentum, das den Christen im Glauben eine wirkliche Neuschöpfung Gottes sein läßt, welche den alten Sündenzwang oder Sündentod unter sich hat. Ein volles Heil in Christus in voller, auch der Macht der Sünde und nicht nur ihrer Schuld gegenüber bestehender Heilsgewißheit — das ist es, wofür man eintritt. Niemand kann verkennen, daß hiermit ein unveräußerliches Interesse des Christenglaubens ausgesprochen ist. Ist Christus unser Heil, dann ist er es nur, wenn in seiner Gnade auch der Schutzwall gegen und die Siegeskraft über die uns allen anhaftende, treibende Sünde liegt. Nur eine Gnade, von der wir wissen, daß sie uns von dem Sündigenmüssen frei macht, ist volle, ganze Gnade. Zweifellos ist dieser Sachverhalt, der biblisch hell bezeugt ist, in der kirchlichen Verkündigung nicht immer mit der nötigen Klarheit und Energie vertreten worden. Insoweit haben Beanstandungen, die in christlich ernsten Gemeinschaftskreisen gegen das kirchliche Zeugnis laut geworden sind, ein relatives Recht, mehr aber nicht. Keinerlei Recht aber hat die Behauptung extremer Gemeinschaftsgruppen, daß man in der Kirche nur eine „negative“,

schuldurchstreichende Bedeutung Christi kenne und die von ihm ausgehende Macht neuen Lebens oder guten Wollens kassiere. Das ist um so weniger richtig, als sich gerade in der Gegenwart der Blick für die volle Lebensmacht, die Christus in seinen Glaubenden betätigt, innerhalb der Kirche stetig schärft. Schon die psychologisch, d. h. an den Vorgängen des inneren Lebens orientierte neuere Predigt zeigt das. Und auf der anderen Seite sind gerade die Gemeinschaftsvertreter, die hier die Kirche herabsetzen, an ihrem Teil in der sehr bedenklichen Lage, daß sie der Heiligung zuliebe die Bedeutung der täglichen Reue, Buße und Sündenvergebung im Christenleben verkennen oder gar auflösen. Das ist ja doch das Kranke, das in allen Formen des Perfektionismus steckt.

Aber wir gehen weiter. Charakteristisch für die Gemeinschaftsbewegung ist die Forderung — sagen wir einfach: persönlich-lebendigen Glaubens. Das heißt: Glaube soll kein Anerkennen feingeschliffener Lehrsätze, keine Bejahung dogmatisch festgelegter Heilstatsachen von einst sein. Man will den Glauben nicht, der es nur mit einer Dogmatik oder nur mit einem Bekenntnis oder nur mit dem Buch der Bibel zu tun hat. Man will den Glauben, der in eigentümlichem, innerem Erleben an dem lebendigen, nahen Gott und Christus hängt. Aber will den die Kirche heute nicht? Wollte ihn in den Bildungsanfängen unserer evangelischen Kirchenkörper Luther nicht und nicht auch Calvin? Tritt für diesen persönlichen Erlebnis- oder Erfahrungscharakter des Glaubens nicht seit Schleiermacher, freilich mit abgestufter Klarheit und Wahrheit, die gesamte evangelisch-kirchliche Theologie ein, lebt er nicht beherrschend in unserer Predigt? Der tote Kirchenglaube, den gemäßigte Gemeinschaftskreise gelegentlich, extreme recht reichlich und konstant ins Feld führen, spielt keine maßgebende Rolle in unserer Kirche, er lebt etwa auf dem Bodenraum der Kirche, aber vom Parterre bis bis zur vierten Etage lebt er heute wirklich kein unangefochtenes Dasein.

Betont man aber weiterhin in Gemeinschaftskreisen die Notwendigkeit des Gemeinschaftslebens im Glauben, dann ist es kein Zweifel: die Kirche, soweit sie noch im engeren Sinne des Wortes Pastorenkirche ist, kann diesen Zuruf und Mahnruf brauchen. Aber es gehört zu den erhebenden Erscheinungen des letzten und dieses

Jahrhunderts, daß die Kirche, speziell auch die lutherische — die reformierte hat dergleichen ja von ihren Anfängen her gehabt — das einseitig Pastorenmäßige in allen ihren Lebensäußerungen immer konsequenter abstreift. Hier hat ihr neuerdings auch die Gemeinschaftsbewegung selbst einen vorwärtstreibenden Stoß gegeben. Man hat aber auch Veranlassung, zu hoffen, daß, wenn die Kirche den Gemeindecharakter ihres gesamten Lebens durchdringender ausbildet, derselbe von Einseitigkeiten und Verkümmerungen freier gehalten werden wird, als es in bestimmten Gemeinschaftskreisen der Fall ist. Ich übertreibe doch wohl nicht, wenn ich behaupte, daß solche Kreise oft gar zu sehr das Moment der gemeinsamen, brüderlichen Erbauung und nicht genug das Moment der nüchternen, liebeerfüllten, selbstüberwindenden, geduldigen Tat betont haben. Man darf hoffen, daß das kirchliche Gemeinschaftswesen, gereift durch solche Beobachtung und Erfahrung, das Gleichgewicht von Selbsterbauung und tätigem Dienst für Gottes und der Brüder Sache herstellen und das rein Genießliche des brüderlichen Verkehrs abstreifen wird. Indes alle die bisher genannten Dinge sind doch, was die kritische Bedeutung der Gemeinschaftsbewegung für die Kirche betrifft, von untergeordneter Kraft, aus dem einfachen Grunde, weil die Kirche durchaus dabei begriffen ist, hierhergehörige schwache Punkte ihres Lebens, auf welche die Gemeinschaftskreise mit einem gewissen Recht den Finger gelegt haben, in gesunder Weise umzubilden.

Anderes wiegt m. E. schwerer. Man hat in Gemeinschaftskreisen weithin einen Pakt mit dem Gedanken der absoluten Schriftinspiration, der Verbalinspiration geschlossen. Nur dieses reformierte Erbe scheint die Autorität des Gotteswortes voll zu stützen. Die Kirche ist aber — und nicht nur ihre Theologen kommen hier in Betracht — nachhaltig dabei begriffen, dies unhaltbare Stück Gemeindeorthodoxie aufzugeben und sich lehrend, bekennend und lebend auf einen anderen Schriftgebrauch einzurichten. Es genügt, hier an einen Mann wie Kähler, der darin ein Führer weiter kirchlicher Kreise ist, zu erinnern. Für viele Christen nun, die in einem echten persönlichen Glauben stehen, sich aber über die Grundlagen ihres Glaubens nicht durchdringend klar sind, wird die Stellung der Gemeinschaft zur Bibelfrage immer den Anschein der

Ganzheit und der Konsequenz, die vorwiegende Haltung der Kirche den des Paktierens mit dem Weltgeist erwecken. Das schafft ein unleugbares Stück Krisis von heute. Hier, auf kirchlichem Boden, der Respekt vor den Tatsachen, die geistlich gebundene Stellung zur Bibel, die doch das Menschliche und auch das Überwundene an ihr sieht, dort die tiefe, fromme Beugung vor ihr, die doch nicht ohne Blindheit und eventuell nicht ohne Trotz ist. Und diese Differenz deckt nur eine weitere, tiefere auf. Die Kirche lernt in ihrer Behandlung der Heiligen Schrift auch von der Wissenschaft, von einer Theologie, welche die geistlichen und natürlichen Dinge sieht, wie sie sind. Die Kirche treibt überhaupt einen bewußten Verkehr mit aller echten Wissenschaft. Sie verzichtet auf vermeintliche Glaubensbestandteile, welche mit wahrhaft gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft, nur von solchen rede ich, nicht zusammenbestehen. Sie schlägt nicht die Fenster zur Wahrheitsforschung zu, weder zur geschichtlichen, noch zur naturwissenschaftlichen, weil diese auch von Gott ist und zum Dienst der Menschen da ist. Und sie ehrt die Arbeit, welche aus dem Glauben heraus über Grund und Inhalt unseres Glaubens positiv und auch kritisch reinigend urteilt. Hier liegt aber der Punkt, an welchem sie immer noch der herbe Vorwurf aus Gemeinschaftskreisen trifft, gar nicht nur aus extremen. Sie scheint dem Geiste Gottes nicht vollen Raum zu geben. Und das scheint sie auch dadurch nicht zu tun, daß sie das einseitige, gleichmacherische Bekehrungsdrängen verwirft, dadurch nicht, daß sie sich das Auge für das Wachstümliche des Glaubens bei aller revolutionierenden Kraft, die er unter Umständen hat, offen hält. Wie sie kein perfektionistisches Geisteswirken kennt, welches den geschichtlichen Christus, die Versöhnung an seinem Kreuze oder deren tägliche, gläubige Hinnahme beiseite schiebt und den Menschen in erträumter geistlicher Fertigkeit auf sich stellt, so kennt sie auch kein Geisteswirken, welches die natürlichen, die Schöpfungsordnungen kassiert. Sie würdigt das volle Recht der natürlichen Familienbande, der Staatsordnung, des Kulturlebens, der natürlichen Freude, der natürlichen Verstandesbegabung. Der Heilige Geist ersetzt ihr nicht den angestrengten Fleiß, auch nicht beim Predigen oder beim Evangelisieren. Kurz und gut, sie bekennt und sucht zu durchleben nicht bloß den dritten Artikel des zweiten lutherischen Hauptstücks,

sondern auch den ersten und den zweiten. Sie hat den Gott der Bekehrung und Heiligung konstant nur als den Gott der Erlösung in Christus oder der Rechtfertigung und als den des allmächtigen Schöpfungswillens. Aber sieht es nicht immer noch vielen in ihrer Art ernsten und frommen Christenbrüdern ganz so aus, als ob die Kirche mit dem allem den Geist dämpfte und die Höhe dessen schwächte, was Gott uns zugedacht hat?

Mit dem Gesagten dürften die hauptsächlichen geistigen und geistlichen Strömungen, die heute der Kirche, ihren Gliedern und Dienern zu schaffen machen, beschrieben sein. Die Diesseitsrichtung oder der Weltsinn, der Monismus und auch die moderne Theologie, welche beide jenen Sinn stützen, die Gemeinschaftsbewegung mit den berechtigten und unberechtigten Zügen ihrer Kritik an der Kirche, — sie sind es, welche uns zu denken geben müssen. Ich könnte noch davon reden, daß auch innerhalb der Kirche selber von solchen, die gar nicht die besonderen Tendenzen der Gemeinschaftsbewegung teilen, derselbe Protest gegen alles Eingehen auf gesicherte Resultate wissenschaftlicher Arbeit, vor allem in der Bibelfrage und in der Frage unseres Weltbildes, dasselbe einseitige Beharren bei der Bekehrungs- und Heiligungsfrage, überhaupt bei den Dingen der Heilsordnung besteht, welches den kirchlichen Wahrheits- und Interessenkreis ungebührlich einengt und die Kirche der großen Breite und Tiefe des Lebens entfremdet. Aber es muß mit dem Gesagten sein Bewenden haben.

Sollen wir nun etwa, wenn die Dinge so liegen, jetzt sogar schon tätig, nicht bloß theoretisch an der Volkskirche verzagen? Sollen wir uns von ihr und von ihren landeskirchlichen Ausgestaltungen abwenden und auf die Einführung neuer kirchlicher oder gemeindlicher Lebensformen sinnen? Wir werden, denke ich, alle sagen: Nein! Das Neue, was wir jetzt zustande bringen könnten, wäre eine kirchliche Vereinsbildung mit wenig festen, verschwimmenden Grenzen. Ich rede nun gar nicht von den äußeren Schwierigkeiten, denen sie ausgesetzt wäre, z. B. von der Beschaffung der Mittel für ihren Bestand. Ich rede davon, daß sich die Kirche von unserem Volke als solchem erst zurückziehen darf, wenn der durchdringende Abfall der großen Masse unseres Volkes vom Evangelium zur offenkundigen, gewollten und bewußten Wirklichkeit ge-

worden wäre. Das ist aber jetzt trotz aller erschreckenden Symptome durchaus noch nicht der Fall. Auf dem Lande, aber auch in den großen Städten, unter ihrer wildgewachsenen, vagierenden Bevölkerung ist oft viel mehr unausgesprochener Zug zum Evangelium, oft viel mehr unverlorene Heimatsfreude an der Kirche des Evangeliums und ihren Institutionen, als man meint. Wir wollen doch auch das verheißungsvolle, anzufachende Licht nicht verkennen. In dieser Beziehung hat uns das allgemeine religiöse, gar nicht gleich christliche Suchen und Fragen unserer Tage doch auch etwas zu sagen. Hier kann uns z. B. der hoffnungsfreudige Optimismus, den Stöcker und die Berliner Stadtmission bei ihrem vorbehaltlosen Werben um die großstädtische Bevölkerung betätigt haben, durchaus vorbildlich sein. Wer aber meint, daß wir jetzt aus der allem Anschein nach verfallenden Volkskirche und aus der durch staatliche Opportunitäts- oder Herrschaftsrücksichten wie durch die theologischen Wirren geschwächten Landeskirche eine bewußte, echte Glaubensgemeinde herauslösen und diese irgendwie selbständig konstituieren sollten, der muß wissen: die Sünde, also auch die Herrschaftsgelüste, den eventuellen Mangel an Bekenntnisfreudigkeit in Momenten der Gefahr, den Kampf der Weltanschauungen, die theologischen und geistlichen Sonderrichtungen, das nehmen wir alles in unseren Verband, mindestens im Ansatz mit. Und wenn wir es nicht gleich mitnehmen, so wird es in den kommenden Generationen unseres Verbandes mit Sicherheit aufwachsen. Man denke an das heutige Aussehen der Brüdergemeinde. Über alle absichtliche Donatisterei, welche hier in der Zeit die Gemeinde der Heiligen herstellen möchte, z. B. dadurch, daß man auf den Gebrauch der Kindertaufe verzichtete und nur solche, die im bekehrungswilligen Bewußtsein ihrer Wiedergeburt stehen, zur Gemeinde rechnen wollte, hat die geschichtliche Erfahrung von jeher das Urteil gesprochen. Mag eine irgendwie abgegrenzte Gemeinde bewußter, durchgebildeter Christen etwa am Ende der Tage gegenüber dem großen Abfall und unter großen Verfolgungskämpfen zur Wirklichkeit werden, mag sie sich unter den gegenwärtigen Nöten schon hier und da einmal andeutungsweise regen, — wir haben sie jedenfalls noch nicht und werden sie voraussichtlich so bald nicht haben. Unser Ziel kann es also nur sein, der Landeskirche als der Form, in welcher jetzt noch an der Ver-

wirklichung der Volkskirche oder an der Werbung unseres Volkes für das Evangelium gearbeitet wird, zu dienen. Man muß den entschlossenen Willen, der Landeskirche treu zu bleiben und aktiv für sie zu leben, proklamieren. Das scheint der Wille Gottes an uns zu sein, der durch die tatsächlichen Verhältnisse, wie er das immer tut, zu uns spricht. Aber freilich, wenn das unser Entschluß sein muß, ebenso sicher ist das andere, daß wir im Gefüge der Landes- und Volkskirche so gut, wie es gehen will, daran zu arbeiten haben, daß dies Gefüge die Stätte der wesenhaften Kirche, d. h. die Stätte wahrhaftigen Lebens aus Gott und in Gott, sei. Dies Ziel trägt notwendigerweise irgendwie reformerischen Charakter. Auf die Verfolgung dieses einen Zieles in seiner inneren Vielseitigkeit kommt alles für uns an; dies Ziel ist aber auch gerade groß genug.

Fragt man, in welche Richtungen es weist, dann ist das erste, worauf wir zu achten haben, doch dies. Es gilt für uns ein immer volleres, persönliches, lebendiges Ergreifen der lebendigmachenden Gottes- und Christuswahrheit; es gilt ein persönliches, anschauendes oder erkennendes und wollendes oder aneignendes Ergreifen der ganzen Herrlichkeit unseres Gottes. Das Volle ist das hier Biblische. Wer unter uns will sagen, daß er oder daß die Kirche des Evangeliums, in der wir leben, bereits alle Schätze des biblischen Gottes- und Christuszeugnisses gehoben habe? Hier liegt unser eigentlicher Lebensbesitz, hier tut sich unsere eigentliche Domäne auf; eine andere haben wir Glieder der Kirche nicht. Mit dem erkennenden Sinn und mit dem Willen durch alle Hüllen und inneren oder äußeren Widerstände hindurch zu dem allmächtigen Gnadengott der Bibel, daß Er mit seinem Christus der tragende, entscheidende, treibende, formende Inhalt unseres Lebens und des Lebens unserer Brüder werde, — darauf kommt es heute wie immer im letzten Grunde an. So dienen wir alle der Kirche. Daß wir uns um Gott, um seine offenbare Wahrheit, um sein Reich kümmern, von ihm lebend und zu seinem Dienst bereit. Alles ruft heute nach persönlichem Leben. Aber nur das von Gott in Christus gespeiste und rückhaltlos auf ihn, auf seine Ehre gerichtete Leben ist das vollpersönliche. Alles sonstige Leben schafft den Schein von Persönlichkeiten, mehr aber auch nicht. Werden wir so im Kern unseres Wesens durch

Abkehr von unserer natürlichen Gottlosigkeit und durch bewußten, vertrauenden, demütigen Glauben lebendig, dann werden wir alle in der Tat und Wahrheit zu Predigern und Streitern Gottes in unserer Welt. Dann ist an uns der getroste, glaubensmutige, dankbare Sinn zu sehen, der allein andere Seelen anzieht, ebenso der auf Gott und auf den Sieg seines Willens gerichtete ernste Wille, die Arbeitsfreudigkeit, die Tatenfreudigkeit, ohne die heute die Kirche und die Glieder der Kirche gar keinen werbenden Einfluß ausüben. Dann gehört uns die ruhige, zähe Geduld der Verkennung und dem Widerstand gegenüber. Dann werden wir lebendige Lehrer sein, dann wird uns das Bekennen, das freie, feste, auf das heute in allen Lagen des Lebens so viel ankommt, zur inneren Notwendigkeit werden, die uns nicht verläßt. Von Gott und von Christus als von einer ewigkeitstiefen, reichen Lebensmacht gefaßte und geformte Menschen, darauf kommt es an. Man spricht heute auf religiösem, auch auf christlichem Gebiete viel von Helden und Heldenverehrung. Es wird mit dem Gesichtspunkt theologisch und praktisch viel Verkehrtheit getrieben. Aber das wird in der Gegenwart doch auch wieder deutlich, daß Christ sein ein von Gott geformter Held und Streiter für Gottes Sache sein heißt. So auch im Bekennen. Wenn in der Kirche die Halbheiten, das unselige Paktieren aufkommen, wenn kirchenpolitische oder gouvernementale Rücksichten die Vertretung der vollen rettenden Wahrheit hemmen, dann wollen wir bescheiden, aber fest, fest bis man uns hört und bis man merkt, daß wir nicht weichen wollen, für unseren Wahrheitsbesitz und für sein kirchliches Geltungsrecht eintreten. Wir wollen jedem Irrenden, jedem Unfertigen persönlich liebevoll nachgehen — aber das, was uns trotz aller unserer eigenen Unfertigkeit als Gotteswahrheit, tröstende und strafende oder treibende, aufgegangen ist, das wollen wir vertreten ohne Nachlassen — um Gottes willen und um der Brüder willen. Wir wissen alle, daß heute der Tag gekommen ist, da alle rein äußeren Autoritäten ihre Geltungskraft verloren haben oder im Begriff sind, sie zu verlieren. Dies gilt von äußerer Kirchen- und Amtsautorität, von der äußeren Autorität der Bibel, des Wortes, des Bekenntnisses. Autorität werden alle diese Dinge in Zukunft nur haben, wenn sie sich an den Persönlichkeiten, denen sie gegenübertreten,

innerlich als berechtigt, als wahrheitsgemäß und als wertvoll bewähren. Man mag diesen Zustand der Dinge als unbequem empfinden, er ist nun einmal so, er ist unabweisbar und wird sich unaufhaltsam durchsetzen. Schließlich macht es ja auch die innere Größe der Kirche und aller ihrer Gaben aus, daß sie nicht äußerlich binden oder zwingen, sondern innerlich überführen, um zu binden. Steht es aber so, dann werden es nur gottesstarke, wahrheitsstarke Persönlichkeiten sein, welche die Kirche und ihren Besitz den anderen empfehlen. Daß wir die sind und daß wir die haben und daß wir um sie beten, darauf kommt alles an. „Ihr seid das Licht der Welt" und ihr sollt es sein.

Aber wenn wir auf diese Notwendigkeit oder Aufgabe mit Recht den ersten Ton legen, so tritt sofort auch die andere Notwendigkeit in ihrer Unabweisbarkeit vor unser Auge: wir, die von Gott in Christus gefaßt sind und ihm an seiner Kirche dienen wollen, wir müssen tiefinnerliche, bewußte Gemeinschaft haben. Das sagen wir uns im Grunde ja auch alle, und alle werden wir an diesem Punkte der Gemeinschaftsbewegung ein Maß von Dank zuerkennen, daß sie in ihrer Weise uns Freunden und Dienern der Kirche diese Notwendigkeit frisch zu Gemüte geführt hat. Nun ist gewiß der Kernpunkt, der Lebenspunkt aller unserer Gemeinschaft die auferbauende Beschäftigung mit Gottes Wort und das gemeinsame Gebet, natürlich das keusche, in dem man sich nicht selber dekouvriert. Wir haben sie nötig, diese Gemeinschaft; denn allein sind wir oftmals schwach und ohne Licht. Aber wir wollen um jeden Preis bei unserer Gemeinschaftspflege — ich meine natürlich gar nicht nur die der Pastoren — die Einseitigkeit vermeiden, daß sie nur auf schöpfende, nehmende Erbauung, geschweige denn nur auf geistliches Genießen oder Schwelgen, heute in diesem Kreise und morgen in einem anderen abzielt. Ihr Ziel muß die Tat, die gemeinsame dienende, helfende Tat sein. Sind wir mit Brüdern im Innersten eins geworden, dann wollen wir ein jeder an sein Stück Arbeit, an müheüberwindende Arbeit gehen. Nur daß wir immer wissen: in dieser meiner besonderen Arbeit stehe ich nicht allein; in meiner Absicht, auf meine Weise dem Reiche Gottes zu dienen und Gottes Ehre zu suchen, bin ich einig mit Brüdern, die in ihrer individuellen Art auf das gleiche Ziel aus sind. Ein Gesamtwille muß unsere kirch-

liche Arbeit tragen, gemeinsame große Ziele müssen uns beherrschen; ein Gesamtwille wird aber nur in der Form persönlicher Gemeinschaft lebendig. Das erfahren wir immer wieder, wenn wir sie suchen. Und dieser Gesamtwille hat ja heute auch neben den besonderen, individuellen Dienstaufgaben, in denen wir ihn realisieren, seine großen gemeinsamen Aufgaben: die Pflege der inneren Mission, das reichhaltige Werben um die Volksseele, die Unterstützung einer verheißungsvollen christlichen Arbeiterbewegung, schließlich alles, was zu der lebendig vordringenden äußeren Mission gehört. Das Entscheidende, was wir Christen uns heute in bezug auf unsere Aufgabe sagen müssen, ist eben dies: ja nicht nur der Gedanke an die eigene Seligkeit, ja nicht bloß die eigene Seele retten wollen, so absolut notwendig und gottgewollt das ist. Haben wir Gott in seiner Gnade gläubig auf uns selber bezogen, dann müssen wir uns tätig, arbeitend, schaffend auf ihn beziehen, auf den Herrn, dessen Knechte wir sind, auch wenn wir seine Kinder sind. Alles ruft heute nach Arbeit; wir Christen müssen den Ruf vernehmen.

Unter dieser Arbeit ist nun eine, für die ich hier in besonderer Weise eine Lanze brechen möchte, die Arbeit der Theologie. Nicht jeder Pastor kann im Vollsinn des Wortes tätiger, mitarbeitender oder das wissenschaftliche Gebiet fördernder Theologe sein. Davon ist auch gar nicht die Rede. Aber eins zunächst können wir alle: die Theologie nicht verachten, für die Kirche oder die Gemeinde nicht so tun, als käme es auf die Theologie gar nicht, sondern nur auf das sog. Leben an. Ohne daß ich in eine prinzipielle Erörterung über das Verhältnis von Theologie und Glaubensleben eintreten will, muß ich doch betonen: zu trennen sind sie beide nicht voneinander. Der tiefere Blick in die Wirklichkeit zeigt das deutlich. Die Theologie ist einer der großen Regulatoren des Glaubenslebens. Haben uns das die letzten Jahrzehnte nicht unwidersprechlich gezeigt? Wäre z. B. der weitgehende, Gott sei Dank ja nicht durchgehende Ansturm unserer Lehrerwelt gegen die Kirche des Evangeliums denkbar, wenn ihr nicht eine Theologie zur Seite stände, von der sie zehrt? Noch ist es in Deutschland so — natürlich nicht ohne Einschränkung und auch nicht ganz ohne das Umgekehrte — wie die Professoren sind, so sind die Pastoren, und wie die Pastoren

sind, so sind die Gemeinden. Und wenn sich dies Verhältnis nicht immer gleich herstellt, so stellt es sich in der Regel allmählich her. Deshalb: die Theologie nicht verachten, ja mehr: nach Maßgabe der Zeit auf ihre großen, entscheidenden Bewegungen, nicht auf ihre Quisquilien, eingehen und sie eventuell mitfördern! Nur wenn wir so handeln, wird uns auch die theologische Jugend, der pastorale Nachwuchs gehören. Es kann ja kommen, daß Glieder desselben, erschüttert von den theologischen Wirren, allem, was Theologie heißt, den Rücken kehren und sich nur noch um das, was Frömmigkeit heißt, kümmern wollen. Aber das sind Ausnahmefälle; der Pastor muß Theologe sein, weil er geistlicher Führer ist; er muß durch die Gänge und Fragen der Theologie hindurch. Diese Tatsache setzt sich auch immer wieder durch und wird von unserem Nachwuchs empfunden. Verlieren wir die eindringende Fühlung mit der Theologie, dann verlieren wir unweigerlich die kommende pastorale, aber auch die kommende christliche Generation überhaupt.

Wenn man nun fragt, worin unser entscheidendes Anliegen an die Theologie, das wir vielleicht selber mit in Gang bringen, bestehen muß, dann kann ich natürlich nur wenige große Striche ziehen. Aber sie sagen, hoffe ich, genug. Die durchdringende Aufgabe der Theologie von heute muß die Erfassung des ganzen, uns offenbaren Gottes sein, der ganzen Gottesherrlichkeit in ihrer Macht, Heiligkeit und Gnade mit ihren geschichtlichen Erweisungen oder Taten und ihrer im Geiste Gottes vorliegenden Gegenwartsbedeutung. Wir müssen viel durchdringender, als es der Theologie weithin geläufig ist, auf Gott gerichtet sein, — dann finden sich viele andere Dinge von selbst. Wir müssen nicht immer zuoberst an unsere menschlichen eigenen Bedürfnisse und Interessen denken, nach *denen* alles zuspitzen und alles bemessen. Dadurch werden wir in unserer Theologie oft reichlich eng und reichlich klein. Der große Gott der Bibel, wenn man ihn nur faßt, spricht für sich selbst, überführt von sich selbst und läßt uns noch größere Dinge sehen als nur immer unsere Seligkeit mit ihren Bedingungen. Aber freilich: um eine religiöse Darstellung der Gottes- und Christusherrlichkeit handelt es sich, aus Glauben in Glauben. Auf eine andere hören die Menschen von heute nicht. So will denn auch heute die Schrift von uns entscheidend auf ihren Gottesgehalt, ihren Gehalt an

Gnade und Wahrheit durchforscht werden, aber so, daß alles, was sie uns in dieser Hinsicht bietet, als Ausdruck und Inhalt persönlichen, religiösen Lebens erscheint. Religion, gläubiges Zeugnis suchen wir modernen Menschen in der Schrift. Doch, wenn wir von rechter Art sind, Zeugnis, welches auch wirklich Zeugnis ist, d. h. welches die Sache hat, von der es zeugt: Gottes aufgedeckte Majestät und die Herrlichkeit seines Sohnes.

Und neben dieser biblischen Wahrheitsreligion mit ihrem Wahrheitsgehalt interessiert uns das religiöse Leben und Weben der Menschen überhaupt, die religiöse Seelenkunde, die religiöse Volkskunde, die reiche religiöse Erfahrungswelt. Immer mehr merkt die Theologie: dies Ganze ist ihr Spezialgebiet, aber nicht, um hier nur positivistisch zu konstatieren, analytisch zu sezieren, sondern um zu sagen, mit Hilfe der erlebten Bibelwahrheit zu sagen, was in dem allen Wahrheit ist, und dann reinigend, umbildend auf das alles zu wirken. Wer sehen will und nicht bloß immer über die Trostlosigkeit der Zeiten klagen will, kann auch sehen, daß sich wieder eine positive Theologie erhebt, die auf diese Ziele ausgeht. Sie wird aber, worauf vorhin schon andeutend verwiesen wurde, ausdrücklich nicht bloß die Fragen der Heilsordnung, des inneren Lebens, geschweige denn bloß die von Wiedergeburt und Bekehrung behandeln müssen. Zu der beherrschenden Gottesfrage, weiterhin zur Glaubensfrage mit allem, was diese umschließt, wird für sie die Weltanschauungsfrage treten müssen. Sie wird zwischen der Gottestatsache, dem persönlichen Glaubensleben und den gesicherten Ergebnissen der Weltwissenschaft, dem gesicherten Weltbilde von heute, eine Verbindung herstellen müssen. Nur so wird unsere Theologie die Kirche zur Werbearbeit an unserem Volk, zur Überwindung verführerischer geistiger Mächte befähigen. Und erwartet man nicht heute derartige Leistungen von der Kirche? Wollen z. B. unsere jungen Leute in den Jünglingsvereinen nur aus Gottes Wort erbaut werden, wollen sie nicht in den großen und kleineren Städten auch unterrichtet werden, wie sie sich in den Weltanschauungskämpfen der Gegenwart zurechtfinden? Und wenn sie es noch nicht wollen, so muß man sie darauf führen, um sie gegen kommende Verführungen zu kräftigen.

Wir stehen mit dem Letzten bereits bei der Stellung, die uns

der Welt und den Fragen gegenüber gebührt, welche sich aus ihr für uns erheben. In dieser Richtung gehe ich noch zum Schluß ein kurzes Stück. Weltoffen müssen wir sein, ob Pastoren oder andere Glieder der Kirche. Heute müssen wir es mehr denn je. Unter Weltoffenheit verstehen wir keine Offenheit für das Böse in der Welt, für die Sünde, kein ganzes oder halbes Eingehen auf sie, kein Spielen mit ihr, auch kein vornehmes, ästhetisch verbrämtes oder wie es sonst aussehen mag. Aber einen Sinn für das Natürliche, für die natürliche Wirklichkeit müssen wir haben. Es ist der Ehrentitel aller gesunden kirchlichen Epochen, daß dieser Sinn da war. Wir dürfen das Sinnliche nicht verachten, als wäre es nicht da. Wir müssen auch in den Fragen des Sinnlichen bis zur sexuellen Frage hin Führer sein. Wir müssen den natürlichen, unausrottbaren Sinn für das Schöne, also auch für die Kunst, ehren und ihm durch den Hinweis auf Gott, den Urheber des Schönen, und auf Christus, aller Schöne Meister, sein letztes, tiefstes Fundament geben. Es gilt Beeinflussung der Phantasie, damit sie nicht irre geht. Die Welt mit allem, was sie umschließt bis zum fröhlichen, harmlosen Spiel, muß unser sein; nur der Sünde in der Welt, aber der auch in allen Verzweigungen gilt unsere Askese. So dürfen wir auch nicht so tun, als ginge uns Gliedern des Gottesreiches die Politik, der Fortschritt und der Charakter der wirtschaftlichen Assoziationen, überhaupt der Pulsschlag der wirtschaftlichen Bewegung nichts an. Die Technik dieser Dinge können wir allerdings nicht beherrschen, denn dazu sind besondere Leute da; aber die Punkte sehen, an denen alle diese Erscheinungen sich positiv oder feindlich mit dem religiös sittlichen Leben berühren oder durchdringen, das ist unsere Aufgabe. So will ich dafür plädieren, daß wir, trotzdem die obere Welt, die Geisteswelt, die Welt des unauflöslichen Lebens unsere Heimat ist, doch auch wirklichkeitsoffene Gegenwartsmenschen sind, Menschen, denen Gottes Geist die natürliche Lebenswirklichkeit, in der wir stehen, beleuchtet und heiligt, Menschen, die nicht bloß aus Büchern, sondern auch aus der Zeitung und der frischen Beobachtung lernen, mit der Bibel in der Hand bewandert in der Gegenwart. Stehen wir so in dem Leben, das uns umflutet, dann werden wir trotz allem Elend der Sünde, das uns in unserer Welt-

umgebung reichlich drückt, auch ahnende, suchende Klänge vernehmen, die nach oben weisen und uns Mut machen. Und nun dies, was wir an geistlicher Einsicht, geistlicher Zuversicht und an weltoffenem Blick besitzen, zusammengefaßt in einer lebensvollen, konkreten, auf Wirklichkeitsfragen des inneren, aber auch äußeren Lebens eingehenden Predigt, in einer Jugendlehre, welche wahrhaftig die Bahn in die Verzweigungen des inneren und äußeren Lebens weist, in einer Seelsorge, die fähig ist, wirkliche, nicht erträumte Seelensituationen mit ihren kranken, wunden Punkten zu sehen, und die nicht schablonisiert, nicht modernisiert, die weiß, daß der allmächtige Gott in der Leitung der Seelen gelegentlich die Wege des Systems durchkreuzt, — das wird die zentrale Lösung unserer Aufgabe sein. Mit Gott hinein in das Leben und für Gott hinaus über das irdische Leben, das ist für uns Männer der Kirche der Sinn unserer Existenz.

8. Heiliger Geist und Kirche.

Der Mensch von heute ist ein Mensch der Beobachtung, der Empirie. Der naturwissenschaftliche und der historische Sinn des letzten Jahrhunderts haben diesen Charakterzug in ihm entwickelt. Man spricht nicht umsonst von dem Wirklichkeitssinn unserer Tage, und überall, wo man von ihm spricht, denkt man an das durchgebildete Verlangen, der greifbaren Wirklichkeit, welche in Natur und Geschichte vor uns liegt, erkennend Herr zu werden, sie zu sehen, wie sie ist. Weil der Zug der Gegenwart in dieser Richtung läuft — irgendwie auch bei uns allen —, ist es ein wenig aussichtsvolles Unternehmen, von der Kirche rein nach ihrer Innenseite, rein nach ihrer geistlichen Seite zu reden, oder in reinen am Worte Gottes geformten Glaubensurteilen ein Bild der Kirche zu entwerfen. Derartiges ist gerade auch in den letzten Jahren verschiedentlich geschehen, aber man konnte sich der Empfindung nicht verschließen, daß hierhingehörige Arbeiten die eigentlichen Tendenzen der Gegenwart nicht trafen. Man darf ruhig sagen: Den Menschen, auch den Theologen von heute interessiert nicht die ecclesia vere oder proprie dicta, nicht die ideale Kirche, ich meine die Kirche, die durch den heiligen Geist im Worte Glaubensgemeinschaft, Liebesgemeinschaft, Dienstgemeinschaft ist. Er weiß, er hört von dem Bekenntnis zu ihr, er sieht ihr Bild rein gefügt und hoheitsvoll vor seinem inneren Auge aufsteigen, aber aus einem gewissen, nur zu erklärlichen Gefühl der Distanz heraus kommt sein Ruf: Sagt mir, wo diese Kirche ist! Oder besser: Sagt mir, wie die Kirche, die ich sehe, in ihrer Not,

in ihrer Misere, gewiß auch in konkreten Zügen neuen, wiedergeborenen Lebens sich zu der ecclesia vere dicta, zu dem wahren Wesen der Kirche verhält, und nicht weniger, wie dieses sich zu ihr verhält! Das Glaubensbild der Kirche ist in Glaubenskreisen weithin verbreitet. Die Artikel VII und VIII der Augustana kennen wir alle. Aber uns alle drückt die Frage, wo denn dies Große, dies Glaubensmäßige, das in bezug auf die Kirche gelten soll, eigentlich zu finden ist, oder ob und inwiefern die Kirche, die wir sehen, mit diesem Glaubensbilde etwas zu tun hat. Ich möchte in meinen Ausführungen diesem Gegenwartsbedürfnis entsprechen. Ich entziehe mich der Versuchung, welche in meinem Thema: heiliger Geist und Kirche liegt, in wirklichkeitsfernen, sozusagen von oben gebildeten Urteilen über die Kirche zu reden. Wir wollen ein in anschaulichen Linien verlaufendes Bild der Kirche unserer heutigen Erfahrung zeichnen und dies mit dem heiligen Geist zusammenrücken. Wir wollen sehen, ob und wo diese beiden Größen ineinandergreifen, ineinanderliegen, sozusagen sich schneiden. Indem wir das tun, wird uns gerade deutlich werden, wie das wahre Wesen der Kirche und unsere Kirche sich zu einander verhalten, wo sie sich decken, wo sie auseinandertreten. Wir werden Dinge sehen, die auf unseren Glauben an die Kirche drücken, unter Umständen schwer drücken, wir werden andere sehen, die seine Zuversicht kraftvoll tragen. Und wir werden schließlich tun können, was der Glaube immer tut, nämlich im Aufsehen auf Gottes Wort oder auf den Gott der Gnadengegenwart und der Verheißung uns auf das an der vor Augen liegenden Wirklichkeit der Kirche stützen, was dem Wesen der Kirche entspricht, das andere aber als etwas, was nicht sein soll, innerlich überwinden und dann auch auf dem Wege der Arbeit an der Kirche, so gut wie es gehen will, fortschaffen. — Natürlich bedarf es, wenn man sich in der Form eines Vortrages an diese Aufgabe macht, der Erinnerung daran, daß man eigentlich das Verfahren des Kindes übt, welches mit seiner Hand das Meer ausschöpfen will. Was ist nicht alles am Bestand der Kirche von heute charakteristisch, in wie viel Richtungen greifen hier nicht Zuversicht, Hoffnung und Klage! Aber man darf es versuchen, das Entscheidende, was uns allen in bezug auf die Kirche am Herzen liegt oder am Herzen liegen muß, zu fassen und unter dem Gesichtspunkt heiliger Geist und Kirche zu durchleuchten.

In das Tor der Kirche ist neuerdings mit dem Anspruch auf volle Berechtigung ein eigentümlicher Geist gezogen. Ja, er steht nicht mehr im Tor, er ist im Innenraum sehr lebensvoll etabliert. Es ist der Geist eines durchgebildeten, religiösen Individualismus. Dieser Ausdruck scheint mir treffender zu sein, als wenn man vom Subjektivismus der Gegenwart redet. Denn der religiöse Individualismus von heute hat dies andere als einen Teil seines Wesens an sich und in sich. Was will er? Zunächst, bis zu einer gewissen Grenze sicher etwas Berechtigtes. Es erscheint notwendig, das nicht zu verschleiern, damit dann die starken Schranken seiner Wahrheit und seines Rechtes desto deutlicher werden. Der Individualismus, den ich im Sinne habe, tritt für den Gesichtspunkt ein, daß für das Wesen der Kirche persönliche, eigene, nicht gedachte und nicht nachgemachte, sondern erlebte Frömmigkeit oder Religion konstitutiv ist. Damit hat er recht; er steht damit nicht bloß in der Gefolgschaft Schleiermachers, sondern ebensosehr in derjenigen Luthers und der Apostel. Hat man die Kirche als Glaubensgemeinschaft, dann hat man dies Weitere auch. Diese neuzeitliche individualistische Frömmigkeitsströmmung will überall das Bewußtsein verbreiten, daß die Kirche da ist, wo Leben aus Gott und in Gott ist. Solches Leben ist aber eben immer individuelles d. h. eigenpersönliches Leben, oder es ist nicht da. Von dieser Überzeugung aus wendet sich der moderne Individualismus mit vollem Rechte gegen den schlechten Intellektualismus im Glaubensleben. Aber, wohlgemerkt, seiner Bekämpfung des schlechten wird hier die Berechtigung zuerkannt. D. h. er tritt gegen jede Form theoretischer Überzeugung und praktischen Verhaltens auf, welche die Religion oder den Glauben mit dem angelernten und eventuell durchdachten, vielleicht tiefdurchdachten Besitz von so und so viel religiös-theologischen Erkenntnissen, Lehrsätzen oder Dogmen verwechselt. Man kann sagen: Dieser Individualismus erklärt der Vertauschung von religiösem Memorierstoff oder Denkstoff und lebendiger Frömmigkeit in jeder Form den Krieg. Sicher ist das notwendig, und in dem starken Luftzuge dieser Überzeugung liegt gewiß etwas Verheißungsvolles für die Kirche. Der Individualismus geht aber weiter, und auch in diesem Weiteren trifft er das Rechte, schon aus dem einfachen Grunde, weil es mit dem eben

Erörterten so eng zusammenhängt. Er verlangt, daß unser Glaube oder unsere Frömmigkeit sich über die Stufe der Beugung vor rein äußeren Autoritäten erhebe, ob diese nun Schriftkanon, Bibelbuch oder kirchliches Bekenntnis oder theologisches System oder sonstwie heißen. Zweifellos ist damit das Ziel bezeichnet, das jeder vollbürtige Glaube erreichen muß, um seinen Namen zu verdienen. Die äußeren Autoritäten, die uns im Organismus der Kirche begegnen, sind sämtlich dazu da, innerlich überführende, bindende und erfaßte zu werden. Und wenn sie nicht diese Umsetzung in Größen der eigenen, individuellen Überzeugung erleben, stehen sie dem, was die Kirche sein soll, Gemeinschaft der persönlich Glaubenden, jedenfalls gründlich fern. Es ist ja sicher etwas anderes, anzuerkennen, daß jedes zum eigenen Glauben erwachsende Glied der Kirche zunächst Autoritäten begegnet und begegnen muß, die ihm mehr oder weniger äußerliche sind, als in katholischer Weise fordern, daß das für den Glaubensmenschen in infinitum so bleiben müsse. Äußerliche Autoritäten sind hier wie überall dazu da, daß sie auf dem Wege der Umsetzung in individuell-persönliche, auf dem Wege der Heranbildung der persönlichen Autonomie innerliche werden oder als äußerliche überflüssig werden. Und noch einen weiteren Schritt in der Beleuchtung des Individualismus von heute! Er vertritt die Überzeugung, daß sich in der Kirche eine bunte Fülle von Glaubensvorstellungen, d. h. von Vorstellungen, von Einsichten, an denen der persönliche Glaube hängt und die zu ihm als innerer Lebensbesitz gehören, findet und finden muß. Und ist das nun nicht wirklich so? Hat nicht jeder gläubige Christ, jedes lebendige Glied der Kirche irgendwie seinen eigenen Gedanken von Gott, also sein eigenes Gottesbild, Christusbild, Sünden- und Erlösungsbild? Keiner von uns Christenmenschen denkt in diesen Glaubensfragen ganz wie der andere. Wir können es einfach gar nicht, selbst wenn wir wollten, eben weil wir alle Geister von individueller Art sind, welche auch den Erkenntnissen oder Gedanken des Glaubens naturnotwendig etwas von individueller Prägung mitteilen. Es genügt, in dieser Beziehung auf die individuellen Formen, welche das Evangelium von Christus in den Christen und Christengruppen des Neuen Testamentes angenommen hat, oder auf das charakteristische individuelle Auseinandertreten der reformatorischen Grundüberzeu-

gung, z. B. speziell des Rechtfertigungsgedankens, in Luther, Melanchthon und anderen Mitarbeitern, die sich dabei doch eines Sinnes wissen, hinzuweisen. Und in der Tat, wenn heute noch jemand der Meinung wäre, daß die Glaubensgemeinschaft der Kirche an der einfachen Einerleiheit der Glaubenserkenntnis oder der Glaubensvorstellungen ihr notwendiges Kennzeichen hätte, und daß dies die Bedeutung etwa des kirchlichen Bekenntnisses oder der kirchlichen Katechismusunterweisung wäre, daß die Monotonie eines gleichartigen Gedankenkreises über die Kirche ausgebreitet würde, der würde gegen eine Einsicht der protestantischen oder evangelischen Gegenwart verstoßen, die zu den unverlierbaren Besitztümern der Kirche gehört. Die Zeiten, in denen man meinen konnte, daß andere in der Kirche uns, den einzelnen, das Geschäft eigener Erkenntnis- und Überzeugungsbildung abnehmen könnten, sind unwiederbringlich dahin, und es ist um der Wahrheit des Sachverhaltes willen gut, daß sie dahin sind. Der Acker der Kirche ist für unser Auge mit einer ungezählten Fülle eigenartiger, allerdings abgestuft eigenartiger Typen oder Gebilde bestanden, die ihre eigenen geistlichen Gedanken und Einsichten haben. Man nehme dazu, um die Zeichnung des Sachverhalts vollständig zu machen, daß die verschiedenen Glieder der Kirche auch auf verschiedenen Wegen zum Heilsstande oder zum Glaubensbesitz kommen. Das sehen ja doch heute alle, die in diesen Dingen überhaupt etwas sehen: es gibt kein Heilsordnungsschema, welches für alle Angehörigen der Gemeinde Christi den Modus ihrer Bekehrung oder, wie wir es nun nennen wollen, festlegte. Das gibt es nicht, das kann und soll es nicht geben. Alle entgegengesetzte Meinung ist methodistisch, ganz gleichgültig, ob sie von Methodisten oder Lutheranern oder Gemeinschaftsleuten vertreten wird. Z. B. kann doch niemand mit Fug behaupten, daß der Weg, welcher Luther in die Tiefen der terrores conscientiae und von da auf die Höhe der Gnadenzuversicht führte, so gerade, gerade in dieser Zeit- und Sachfolge, von jedem Christen durchmessen werden müßte. Es ist ein großer Unterschied, ob man dies Verkehrte meint, oder ob man für die Überzeugung eintritt, daß jeder normale Christ für den heiligen, sündengegensätzlichen Gott, welchen Luther in seinen terrores conscientiae erlebte, ein erfahrungsmäßiges, auf Gewißheit beruhendes Verständnis haben

müsse. Dies zweite ist sicher richtig, aber das Wann, das Wie dieser Erfahrung im Gefüge des persönlichen Lebens ist eine ganz individuelle Sache. Deshalb kann auch alles theologische und kirchliche Reden oder Lehren von Heilsordnung, ob es sich nun mit der Gemeindeorthodoxie in den Bahnen der altprotestantischen Heilslehre oder in neueren Bahnen bewegt, immer nur die Bedeutung haben, daß es in möglichst treffsicherer psychologischer Begründung und Verknüpfung deutlich macht, was eigentlich an Seelenvorgängen, an Tiefen und Höhen zu dem neuen Lebensstande des Christen gehört, aber niemals kann es die zeitliche Gruppierung und den zeitlich-organischen Zusammenhang dieser Vorgänge festlegen wollen. Wer von irgendeiner Heilsordnung das Gegenteil erwartet, schafft sich bei der Behandlung der Seelen, auch der eigenen, mit Sicherheit ein Verhau, welches ihm den Eintritt in den Bereich individuellen Lebens und Erlebens verwehrt. Wir müssen jeder, auch der leisesten Form von Schematismus oder Methodismus in der Beschreibung und Führung des Heilsweges auf dem Boden der Kirche den Abschied geben. Rom und die Sekten mögen das Gegenteil treiben, wir können es nicht. Und so müssen wir auch das Auge dafür offen haben, daß die einzelnen, welche den Glaubensverband der Kirche konstituieren, auf verschiedenartige Seiten der Glaubenswahrheit und somit des Glaubenslebens einen verschiedenen Ton oder Akzent legen. Niemand schafft die Tatsache aus der Welt, daß den einen Christen der Gesichtpunkt des kindlichen, zuversichtlichen Gemeinschaftsverkehrs mit Gott stärker faßt als der Gedanke der Aktion im Dienste Gottes (cf. die Urheber der beiden protestantischen Konfessionen), oder der Gedanke der alles überragenden Gottesgüte stärker als der des Ernstes Gottes, oder der des gegenwärtigen Erlösungsbesitzes stärker als der des zukünftigen Hoffnungsgutes. Jede Starrheit, jede Gesetzlichkeit, die den Reichtum individuellen Lebens bricht, muß hier weichen.

Und wenn man nun in den bisher gezogenen Grenzen dem Individualismus des kirchlichen Lebens sein volles Recht zugesteht dann muß man hervorheben, daß man gerade dabei von dem Gesichtspunkt des wesensmäßigen Zusammenhanges zwischen heiligem Geist und Kirche beherrscht ist. Heiliger Gottesgeist zeigt sich darin, daß er die natürlichen Individualitäten wie überhaupt die Besonder-

heiten des schöpfungsmäßig-natürlichen Lebens nicht kassiert oder befehdet, sondern unbedingt bejaht. Darin ist der heilige Geist so ganz anders wie aller katholische, päpstlich-ultramontane oder sektiererische Geist. Er arbeitet freilich an der Ausscheidung der Sünde und somit auch der sündhaften Spaltungen auf dem Boden der Kirche, aber an der Erdrückung des individuell-Persönlichen als solchen arbeitet er nie. Er huldigt dem Grundsatz, den aller schlechte Intellektualismus so leicht vergißt, daß wirkliches Leben in Gott, heilszuversichtliches, an Christus gebundenes Leben, immer individuell-persönliches, Leben der autonomen Selbstentscheidung, ist, sonst aber überhaupt nicht ist. Er bringt das Evangelium auf individuelle Weise an die Individuen heran und will uns gerade dafür in den Formen gläubigen, scharfsichtigen, seelsorgerischen Taktes als Gehilfen verwenden. Er hindert es nicht, daß unser Interesse am Inbegriff der Christlichen ein verschiedenartiges ist. Er will das grenzenlos reiche Schöpfungsleben reinigen, vertiefen, durch Gott in Christus vollenden, aber niemals in öder Frömmigkeitsgleichmacherei verderben. Wäre es anders, dann wären Gott der heilige Geist und Gott der Schöpfer einander entgegengesetzt, der 3. und der 1. Artikel stritten miteinander. Aber da ist die Kirche, wo sie nicht miteinander streiten; da ist die Kirche. Und da ist die Verdrehung der Kirche, überall da, ob auf dem Boden der evangelischen oder römischen Kirche oder irgendwelcher Denominationen, wo man den Schöpfungsbestand und das Werk des Geistes Gottes im Evangelium resp. im Wortsakrament miteinander streiten läßt, z. B. eben in der Erdrückung des vollen Eigenrechtes der Individualität, sein eigentümliches, so niemals wiederholbares Christenleben im Gesamtorganismus der Kirche zu führen. In diesem Spiegel kann man sich spiegeln, wie sich in ihm die vergangenen Epochen der Kirche spiegeln.

Doch jetzt ist es Zeit, die Kehrseite des Sachverhaltes zu beleuchten, vom Recht des modernen religiösen Individualismus auf seine massives Unrecht zu kommen. Dies Weitere gibt dann eine neue Beleuchtung des Zusammenhanges vom heiligen Geist und Kirche.

Der Individualismus, von dem wir reden, hat uns eine durchdringende Zersetzung der einen, lebendigmachenden Gottes- und

Christuswahrheit, des einen Evangeliums gebracht. — Damit hat er — und hier liegt unsere besondere Not — den Bestand der Kirche in seinen innersten und tragenden Beziehungen angetastet. Wie ist er verfahren? Er huldigt dem Grundsatz, der in hundert Spielarten unser Ohr umklingt, daß das neue Leben mit Gott, welches wir im Glauben führen und welches in der Kirche seine Stätte hat, an den verschiedensten Medien hängen könne und tatsächlich hänge. Gar nicht nur etwa an Christus, geschweige denn an dem apostolischen Christus, d. h. dem persönlich zu Gott gehörigen, gekreuzigten und lebendig-gegenwärtigen Christus. Nein, die Organe, deren Gott sich bedient, um uns zu lebendiger Religion zu bringen, sollen höchst mannigfache sein, das Tor, durch welches Gott leben-, d. h. hier frömmigkeitweckend in den Innenraum unserer Seele tritt, immer wieder ein anderes. Dem einen werden Naturvorgänge zur Offenbarung des gütigen und ernsten Gottes, der ihn persönlich faßt, dem anderen geschichtliche Ereignisse, die er selber erlebt, gotterfüllte Persönlichkeiten etwa, und zwar solche, die ihn auf Jesus Christus hinweisen, aber auch andere, die das nicht tun. Und zu den Personen, zu den Ereignissen treten Ideen, welche die Geschichte durchziehen, die Gottesidee in mancherlei Ausgestaltungen, etwa die Idee der Vaterliebe Gottes und der Sündenvergebung, diese ganz abgesehen von einer konkreten Persönlichkeit der Geschichte, also etwa von Christus, welche sie zuerst verkündigt oder vertreten hätte. Man weiß ja heute viel davon zu sagen, daß religiöse Ideen, wie diese, lebenweckende Offenbarungskraft haben. Dabei ist der Gedanke der, daß sie sie nicht schon durch sich selbst, sondern durch Geisteswirkungen Gottes haben, welche sie in ihren Dienst stellen. Der Geist Gottes, mißverständlich geredet: der heilige Geist, wird hier mit vom Boden der Geschichte, von dem Heilstatsachenbereich der Geschichte losgelösten, sozusagen freischwebenden, zeitlosen Ideen oder Idealen kombiniert, denen er überführende, Gott offenbarende Wahrheitsmacht beilegen soll. Man richtet sich ja heute in gewissen Kreisen dieses Individualitätstaumels auf der Flucht vor der Drews'schen Attacke darauf ein, ein bisher auf Jesus zurückgeführtes Ideenkapital ohne seine geschichtliche Existenz festzuhalten und so als Medium göttlicher Geisteswirkungen aufzufassen. Natürlich taucht dann in der bunten Reihe von Offenbarungsmedien, die

wir uns hier vorführen, u. a. auch der Herr auf, entweder zum historischen Jesus der religionsgeschichtlichen Forschung umgewandelt oder sogar als der neutestamentliche Christus der apostolischen Überlieferung; denn man ist in den Kreisen dieser Individualisten unter Umständen weitherzig genug zu erklären, daß auch dieses Christusbild, ganz unangesehen seine geschichtliche Unwahrheit, von Gott benutzt worden sei und weiterhin benutzt werden könne, um Seelen auf die Bahn des Lebens in der Verbindung mit ihm selber zu rücken. Gott soll eben größer, weitherziger sein als der dogmatisch verhärtete Sinn der sensu technico sogenannten kirchlichen Theologen und des kirchlichen Systems. Vom Tautropfen im Grase an bis zur Höhe der Christuserscheinung, vom Wirklichen bis eventuell zum Unwirklichen, nur Gedachten, nur fromm Gemeinten, leuchtet er in einer Vielzahl von Strahlen aufhellend in das Innere der Menschen. Und diesem Gott der unberechenbaren Mannigfaltigkeit in der Form seiner Selbstbekundung soll die Kirche Raum geben müssen. Ob dies nicht auf dem Weltkongreß für freies Christentum gefordert werden wird? [1]) So soll die dogmatische Indifferenz, welche sich seit Jahren auf dem Boden z. B. der „Christlichen Welt" etabliert hat, in der Kirche in Permanenz erklärt werden. Leben, Glaubensleben nach dieser Meinung überall. Dieser Individualismus will, wie ich es schon früher entwickelt habe, lauter Leben. Aber Leben, das von Gott aus angesehen, an lauter verschiedenartigen Lebensbedingungen hängt. Es kommt darauf an, daß wir alle fromm, d. h. unseres Gottes gewiß sind, genauer: durch Gott unseres Gottes gewiß. Die, welche das sind, bilden nach dieser Überzeugung den in Gott resp. den im Geiste Gottes gegründeten Verband der Kirche. Aber wie, auf welche Weise, unter welchen Bedingungen wir Gottes gewiß sind, das ist eine Sache ganz für sich. Hier heißt Einheitlichkeit konstatieren, dem freien, unberechenbaren Walten des Geistes Gottes dogmatischen, bekenntnismäßigen Zwang antun. Er weht eben nicht bloß, wo er will, sondern auch wie er will.

Was ist nun dies Ganze? Nicht bloß Zerstörung aller und

[1]) Der Vortrag wurde im August 1910 auf der Pastoralkonferenz der Barmer Festwoche gehalten.

jeder Bekenntniseinheit, Bekenntnisgemeinschaft in der Kirche. Natürlich bedeutet es diese Zerstörung auch. Aber es bedeutet etwas Größeres, wofür alle Bekenntniseinheit doch nur der Ausdruck und das Mittel ist und sein soll. Dieser frömmigkeitschillernde, lebenschillernde Individualismus wehrt, soweit Menschen, Glieder und Diener der Kirche das in der Hand haben, dem Wirken des heiligen Geistes in der Kirche und durch die Kirche. Er macht die Kirche geistesleer und geistesarm, er hindert sie Behausung Gottes im Geiste zu sein, wenn wenigstens dieser Gottes Geist heiliger Geist ist. Denn heiliger Geist ist, seit er in unserer diesseitigen Welt seine Gegenwart und sein Wirken hat, immer nur einer und immer nur ein gleicher. Und was ihm seine Einheit gibt, das ist der Umstand, daß er an einem Medium, an einem Organ hängt, mit ihm zur Einhelligkeit des Wirkens verbunden. Das ist das apostolische Gnadenevangelium von Christus, dem persönlich-lebendig und deshalb auch wesensmäßig, metaphysisch zu Gott gehörenden, geschichtlich wirksamen, gekreuzigten und lebendig gegenwärtigen Christus, dies Evangelium, welches wir im Bekenntnis der Kirche zum Ausdruck bringen. Wir treiben, wenn wir hier um des heiligen Geistes willen und um der Kirche willen von dem Bekenntnis reden, durchaus keine engbrüstige Dogmatisterei. Das ist in den früheren Ausführungen dieses Vortrages nicht geschehen und soll auch jetzt nicht geschehen. Wir halten uns die Augen für die vorhin erwähnte Tatsache offen, daß das Christus- und Gottesbekenntnis der Kirche in allen ihren Gliedern irgendwie individuelle Gestalt annimmt. Wir konstatieren, wir müssen es um der Wahrheit willen tun, daß dies Bekenntnis, wie es in den Bekenntnisschriften jeder der beiden evangelischen Kirchenkörper auftritt, keine schlechtweg in sich einheitliche Größe ist. Das will besagen: in den Bekenntnisschriften finden sich Bestandteile, welche gemessen an dem prinzipiellen Verständnis des Christentums, an dem prinzipiellen Heilsverständnis, welches dort vertreten wird, Fremdkörper darstellen, die ausgeschieden werden müssen. Um nur eins zu nennen, so bin ich überzeugt, daß das Gesamtverständnis des Christentums, welches in der Rechtfertigungslehre der protestantischen Bekenntnisse ausgedrückt ist, in der genuin-lutherischen Sakramentslehre — aber von der rede ich — nicht festgehalten ist. Also die Bekenntnis-

schriften fordern zu einer immanenten Kritik auf. Auch das ist zweifellos, und die ganze Geschichte der bisherigen nachreformatorischen Theologie bestätigt es, daß die gedankliche Formulierung, welche die evangelische Wahrheit in unseren Bekenntnissen gefunden hat, sozusagen die reflexionsmäßig oder theologisch fixierte Begriffssprache der Bekenntnisse, nicht das letzte Wort in dieser Gedankenbildung darstellt. Cremer urteilte mit vollem Recht, daß jede kirchliche Generation ihr eigenes Verständnis des Evangeliums und damit auch den eigenen Ausdruck ihres Verständnisses gewinnen müsse, sicher in Anlehnung an die klassische Bekenntnisgestalt in unseren Symbolen, aber doch den eigenen. Z. B. ist der articulus stantis et cadentis ecclesiae, der Rechtfertigungsgedanke, mannigfacher, neuer Fassungen fähig, solcher, die ihn uns von eigenartigen, bedeutungsvollen, gerade heute bedeutungsvollen Seiten zeigen. Wir wissen heute, dank einer energischen dogmengeschichtlichen Arbeit der letzten Jahrzehnte, daß der melanchthonische Typus der Rechtfertigungslehre, welcher in unseren lutherischen Symbolen vorschlägt, einen lutherischen Typus hinter sich hat, welcher prinzipiell anders orientiert, kraftvoller, in bestimmten Richtungen zeitgemäßer ist als jener. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die vortrefflichen Arbeiten von K. Holl über die Rechtfertigungslehre.[1]) — Aber wenn man auch dies alles, was einer schlecht dogmatischen Betonung der Bekenntnismäßigkeit auf dem Boden der Kirche zuwiderläuft, ins helle Licht stellt, dabei bleibt es doch, daß der heilige Geist und alles, was *er* und nicht andere Geister in der Kirche wirken, mit *einer* Gottes- und Christuswahrheit, mit *einem* Evangelium, also auch mit *einem* bekenntnismäßigen Ausdruck desselben zusammengehören. Fragt man, welches die konstitutiven Bestandteile dieses Bekenntnisses resp. Evangeliums sind, dann wollen wir nicht bloß die beiden charakteristischen Stücke: Sünde und Gnade, d. h. einen vollen, tiefen Sünden- und einen entsprechenden Gnadenbegriff heranziehen. Die Berufung auf diese beiden Größen hat ihre bleibende Bedeutung; unwillkürlich urteilen wir auch alle in diesem Schema, wenn die kirchliche Bekenntnisfrage aufgerollt wird. Aber

[1]) D. Karl Holl, die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus 1906; die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief usw. Zeitschr. f. Th. u. K. 1910 Heft 4.

die religiösen und theologischen Bewegungen gerade der letzten Jahrzehnte haben deutlich gezeigt, daß die Berufung auf dies Schema nicht unbedingt verfängt. Wir sind heute bei der Beobachtung der tiefgreifenden, unendlichen Differenzen in der Auffassung Gottes selbst angelangt, zu der als ihr unveräußerlicher Bestandteil die Christusauffassung gehört. Wir sehen, daß das Evangelium, durch welches der Geist wirkt und welches den Geist vermittelt, seinen besonderen Gott und seinen besonderen Christus hat. Es offenbart den Gott, der wahrhaftig und in jedem Augenblicke der allwirkende, schöpferische Herr seiner Welt und alles Lebens in der Welt ist, den Gott, der Leben, nämlich natürliches Leben, durch das Mittel des gesetzlichen Naturgefüges, aber auch, wenn er es in seiner Gnade will, neues, gerettetes Leben in neuschöpferischer, wunderhafter Weise wirkt. Den Gott, der den Namen Gottes verdient. Es offenbart, jenes Evangelium, den heiligen Gott, der von unserer Sünde unbedingt geschieden ist, der sie nicht will, der gegen sie reagiert, immer auch tätig, nicht bloß in Gedanken, sondern in Gerichten, auch da, wo er sie vergibt und die Sünderwelt mit sich versöhnt, also in Christus und an seinem Kreuze. Es offenbart endlich einen Gott, bei dem Liebe wahrhaftig Liebe, nämlich Selbsthingabe in seinem Sohne, dem persönlichen Träger seines Lebens, dem gottheitlichen Menschen Jesus, an seine Feinde ist. Dies Evangelium bezeugt uns die Gottheit Jesu, nicht im Sinne einer mythologischen Phantasie oder einer ideenreichen Spekulation, sondern ganz und echt religiös, nämlich im Blick auf eine unbegreifliche, aber greifbare Gottesliebe, die volle, ganze Selbsthingabe Gottes in einer Person unserer Geschichte, unserer greifbaren Wirklichkeit, zur Herstellung gläubiger, wirklicher Gemeinschaft der Sünder mit ihm ist. Ein Christus wird uns hier vor Augen gemalt, in welchem Gott mit allem, was er an Macht, an sündengegensätzlicher Heiligkeit ist und hat, der unsere wird, Glied unseres Geschlechts bis in den Tod, Glied unserer Geschichte kraft der Auferstehung und Erhöhung in lebendiger Gegenwart. Ich sage noch einmal: wir alle drücken dies schriftgemäße Evangelium, dies erste, urchristliche Bekenntnis irgendwie verschieden aus. Und doch, es ist gleichwohl so: Wir verstehen es alle auch in individuellen Wendungen. Wir können dies Evangelium sub specie dei und sub specie Christi sehr genau von

anderen Evangeliumsformen unterscheiden, von solchen nämlich, die diesen Gott und Christus verkümmern und lädieren oder eliminieren. Man soll uns nicht immer auf die Tatsache festnageln, daß wir in der Vertretung des Evangeliums, auch der theologischen, nicht bloße Kopieen, sondern lebendige, eigenständige Menschen sind. Denn wir wissen uns bei allen Schattierungen und Divergenzen dennoch in diesem Gedanken des machtvoll-wundertuenden, heiligen, gnädigen Gottes und in diesem Christusgedanken eins und unterscheiden deutlich davon andere, verkümmerte Auffassungen, ob sie religionsgeschichtlich oder ritschlsch oder schleiermacherisch oder sonstwie gefaßt auftreten. So sind wir doch in der Kirche durch ein Dogma verbunden, nicht durch ein Dogma der äußeren, traditionalistischen Knechtschaft und der bloß formalen oder trotzigen Beugung, sondern durch ein Dogma lebendigmachender Gottes-wahrheit, einer Wahrheit, bei welcher und in welcher der heilige Geist ist. Und die, welche so verbunden sind, die stellen eben in der empirischen Kirche die Kirche des Wesens und der Wahrheit dar. An denen ist der Zusammenhang von heiligem Geist und Kirche kein Gerede, kein Schein, sondern Wirklichkeit.

Man wird immer wieder fragen, ob diese letzte Behauptung nicht eine unhaltbare Arroganz ist. Aber um der Wahrheit willen müssen wir sie aussprechen. Denn, was die Kirche schafft oder bedingt, das ist ein Gott, ein Christus, ein Evangelium oder Wort von beiden, ein heiliger Geist, der bei diesem Worte ist, und ein Glaube, der durch diesen Geist gewirkt wird. Fragt man nun aber nach dem wesentlichen Charakterzuge des Glaubens, der den kirchlichen Verband herstellt, nach dem Kernpunkte des Glaubens, an welchem die kirchliche Einheit hängt, dann muß die Antwort lauten: heilsgewisser Glaube bindet die Glieder der Kirche zusammen. Heilsgewisser Glaube ist aber eben nur dort, wo das vorhin beschriebene Evangelium und mit ihm der heilige Geist ist. Denn heilsgewisser Glaube ist ein Vertrauen auf Gott, das schrankenlos, das absolut ist, das Gott etwas Ganzes zutraut. Dieser Glaube wird uns aber nur durch den Gott abgewonnen, der als Gott von schrankenloser Macht über alles, von ganzer Heiligkeit und Reinheit, von ganzer suchender, wollender Liebe, m. a. W. als ein Gott, zu dem der Herr Christus gehört, geisteskräftig, gegen-

wartskräftig in unser Leben tritt. Verlieren wir diesen Gott, dies Evangelium, dann kommt die Heilszuversicht, die unbedingte, die ganze, irgendwie ins Schwanken. Das Schuldgefühl, das böse Gewissen, der Eindruck der bindenden Macht der Sünde, auch der Eindruck der Naturgebundenheit unseres Lebens rütteln dann an ihr. Diesen massiven Instanzen gegenüber hilft bloß der Gott des biblischen Evangeliums und sein Christus, der über allem, auch über Sünde und Tod, in ganzer königlicher Macht steht. Es ist nicht richtig, daß auch ein anderer Gott, vielleicht sogar ein christusloser, unsere Heilsgewißheit trägt. Wenigstens nicht eine Heilsgewißheit, welche standhält und jedem Widerstande der Selbstbeobachtung und Weltbeobachtung gewachsen ist. Dabei muß es aber ja doch sein Bewenden haben: Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die im Glauben durch den Gegenwartsgeist Gottes und Christi Heilsgewißheit haben oder wenigstens auf dem Erziehungswege zu diesem heilsgewissen Glauben hin stehen. Dies ist, von der subjektiven Seite her angesehen, das Fundamentale an der Kirche. Aber dies hängt an dem einen, ganzen Evangelium.

Wir haben vor einigen Wochen die Proteste gegen Rom und die päpstliche Enzyklika erlebt. Die protestantische Kirche trat auf den Plan, ein Rauschen wie von reformatorischem Geiste zog durch unser Vaterland. Wenn es doch überall ein Wehen des heiligen Geistes, wenn die Kirche, die hier redete, doch überall die Kirche dieses Geistes gewesen wäre! Man kämpft Rom gegenüber nur dann geistlich, wahrhaft kirchlich, wenn man aus einem Glauben heraus kämpft, der in gewissem, heilszuversichtlichem Vertrauen mit Gott dem Herrn im reinen ist, ganz und wahrhaftig im reinen. Das ist der Kirchenglaube unserer reformatorischen Väter. Aber er hängt an dem Gott und Christus des einen biblischen Evangeliums. Und wo war das bei vielen dieser Protestler! Individuelle Glaubensformen, welche an allerlei kirchlich, ich meine evangelisch-kirchlich, illegitimen oder ungenügenden Offenbarungsmedien hängen, an heiligen Orten, Zeiten, Geräten, Personen, und welche dabei unter der Stufe der Heilsgewißheit bleiben, kennt Rom auch, und es kennt sie erst recht. Geschieden sind wir schließlich von Rom nur durch eins, durch den Rechtfertigungsglauben oder den Glauben der Heilsgewißheit Wo er ist, als eine Lebensform,

da ist heiliger Geist. An dieser Stelle können und sollen wir alle die Absolutheit des Christentums erleben. Hier fallen die Würfel über diese viel ventilierte Frage. Man darf sagen: Die Absolutheit des Christentums und die Kirche stehen und fallen miteinander. Absolutheit des Christentums bedeutet subjektiv genommen gar nichts anderes wie dies, daß wir mit Gott in heilsgewissem Glauben völlig ins reine kommen können. Und objektiv genommen bedeutet sie, daß es eine Offenbarung und ein Evangelium von Gott in Christus gibt, welches dies ermöglicht. Würde jemals die Herrschaft des Entwicklungsgedankens auf dem Boden der Kirche in der Weise befestigt werden, daß dies, woran unser ganzes fundamentales Interesse haftet, die untrügliche, an Gott in Christus orientierte Heilsgewißheit, negiert würde, würde es jemals gelingen die Überzeugung auszurotten, daß wir in unserem Christenglauben jeweils zu absoluten Endpunkten, nämlich zur seligen Kindesgewißheit eines freien Christenmenschen gelangen, dann wäre die Kirche vorbei. Man kann und man muß allerdings im Verlauf der objektiven Offenbarungsgeschichte bestimmte Entwicklungstendenzen konstatieren, wenn es auch nicht leicht ist, sie herauszuarbeiten. Man muß ebenso sehen, daß unser subjektiver Christenglaube dem Entwicklungsgesichtspunkt unterliegt. Nämlich der Tendenz der Befestigung, der inneren Klärung. Das Gute, durch Gott in Christus begründete Neue in uns liegt ebenso im Banne des Entwicklungsstrebens wie das Alte, das Sündige. Aber worauf es hier ankommt, das ist dies, daß die entwicklungsmäßige Offenbarung einen absoluten Schlußpunkt in Christus hat, nämlich den und nur den, daß hier ungehemmte, ganze Versöhnungs- oder Heilsgemeinschaft zwischen Gott und uns verwirklicht ist. Ihr aber entspricht auf unserer Seite die Absolutheit der Heilsgewißheit. Dies beides konstituiert die Kirche und zwar die Kirche des heiligen Geistes.

In dem hier bezeichneten Sinne gilt es also an der Bekenntnismäßigkeit der Kirche unbedingt festzuhalten. Von Geistes wegen ist das so. Und es muß offen ausgesprochen werden: Gegenüber dieser Kirche des bekennenden, heilszuversichtlichen Glaubens oder des heiligen Geistes ist uns die Landeskirche doch nur ein untergeordnetes, durchaus sekundäres Gut. Zweifellos, ein Gut ist sie uns auch, nach vielen Richtungen hin ist sie das. Man kann ruhig

zugestehen, daß menschliches Urteil vorderhand noch nicht ermißt, was einmal werden sollte, wenn dieser geschichtlich gefügte Organismus mit seinen Institutionen, mit seinen immer noch vorhandenen Resten christlicher Volkssitte einmal fiele. Aber das haben wir auch nicht auszumachen; dafür steht uns der Gott der Geschichte und der erhöhte Herr der Kirche. Hier soll nur der untergeordnete Wert der Landeskirche gegenüber der Bekenntniskirche oder der Kirche des heiligen Geistes hervorgehoben werden.

Indes diese Kirche der Bekenntnis- und Glaubensgemeinschaft stößt heute gar nicht bloß auf den Widerspruch eines extrem durchgebildeten, zersetzenden Individualismus. Annähernd ebenso bedeutungsvoll ist doch die Kritik an ihr resp. die Abwendung von ihr, welche in mannigfach abgestuften Formen von der Gemeinschaftsbewegung ausgeübt wird. Von der Kirche der Bekenntnis- und Glaubensgemeinschaft, auch von ihr, gar nicht bloß von der Kirche des auflösenden Individualismus, sondert sich ein Gemeinschaftsverband ab. Das ist das auffallende Problem: von der kirchlichen Gemeinschaft sich lockernd eine Gemeinschaft. Jedermann weiß, daß der letzte Grund der Absonderung in der Überzeugung der Anhänger der Gemeinschaftsbewegung liegt, daß in allem, was sich empirisch Kirche nennt, dem Wirken und Walten des heiligen Geistes doch so oder so ein Riegel vorgeschoben werde. Im Glauben an den heiligen Geist protestiert man hier gegen die Kirche. Nun gehört es ja zu den erfreulichsten Tatsachen der letzten kirchlichen oder geistlichen Vergangenheit, daß der verhängnisvolle Versuch extremer Gemeinschaftskreise, in einer sog. Pfingstbewegung der Lebensäußerung des heiligen Geistes ungehemmte Bahn zu machen, von einer großen Gruppe besonnener Gemeinschaftsführer resp. der Gemeinschaft nahestehender kirchlicher Männer so durchdringend und nachdrücklich abgewiesen ist. Man wird diese planvolle Kundgebung von der einen Seite her ähnlich hoffnungsvoll zu begrüßen haben wie etwa von der anderen Seite her das Voranschreiten einer organisierten christlichen Arbeiterbewegung. Vielleicht darf man nur zu der Sache das eine Bedenken äußern, daß diese Kundgebung nicht eher erfolgt ist. Ob nicht doch bei einigen, die hier gewartet haben, eine gewisse, ich will nicht sagen theologische, aber tatsächliche Unklarheit darüber, was heiliger Geist ist und wie er eigentlich wirkt,

mitgespielt hat, eine Unklarheit, meine ich, welche den heiligen Geist gar zu sehr an äußerlich-seelischen Kriterien, wie gesteigerter Erwecklichkeit der Verkündigung und der christlichen Lebenshaltung maß. Denn das darf man doch wirklich ohne kirchliche Überhebung behaupten, daß das, was ein sog. heiliger Geist dort in der Pfingstbewegung an neuem schenkte, an Weissagungen, Wundern usf., so grenzenlos unbedeutend und dazu so verfänglich war, daß man keine Veranlassung hatte, hier lange mit einem ernsten Strafwort, dem auch ein Stückchen Ironie beigemischt sein konnte, zu zögern. Doch diese Dinge sind ja nun erledigt. Nicht erledigt aber ist ein weiten Gemeinschaftskreisen, freilich eben in mannigfachen Abstufungen, eignendes Mißtrauen, daß in der empirischen Kirche überhaupt die Vollentfaltung des Geistes Gottes nicht zu finden sei und daß es darauf ankomme, ihr neben der Kirche oder in der Kirche neue Bereiche zu schaffen. Wer will dem Vorwurfe — von ihm spreche ich, nicht von den positiven Besserungsvorschlägen — jede Berechtigung absprechen? Wie kirchlich überstiegen müßte man sein, wenn man es wollte! Nicht bloß die individualistisch-subjektivistische Zersetzung des Evangeliums und des Glaubens in der Kirche schiebt dem heiligen Geisteswirken Gottes, soweit Menschen das können, einen Riegel vor und hindert es an allen möglichen Punkten. Nein, auch dort, wo man diesem Individualismus nicht huldigt, kann man unter Umständen so oder so mit dem heiligen Geiste in Spannung stehen. Man tut es, wenn man einem äußerlich gesetzlichen Dogmatismus huldigt, der das Wort und den lebenweckenden Geist voneinander abtrennt, man tut es, wenn man noch einen veralteten hochkirchlichen Amtsbegriff — bekanntlich ganz etwas Anderes wie der Sinn für Ordnung in geistlichen Dingen — pflegt oder tatsächlich dem Ideal der Pastorenkirche huldigt. Man tut es, wenn man in kirchlichen Kreisen den demütigen, aber festen Bekennermut vermissen läßt. Man tut es, wenn man vergißt, daß die Wortgemeinschaft im Glauben neben dem gemeinsamen Genuß der Gnadengüter auch den Dienst der Liebe zu pflegen hat, wenn der Glaube vorherrschend befriedigter, egoistisch gestimmter Quietismus und nicht auch energische, selbstverleugnende Aktivität ist, m. a. W., wenn man nur ein halbiertes Gemeindeideal hat und nicht das ganze. In allen diesen Richtungen bietet die Kirche, wie

sie vor uns steht, immer noch allerlei Angriffspunkte, und der Umstand, daß sie angegriffen wird, oft so unnachsichtig und schrankenlos, kann ihr schließlich nur zum Segen sein. Aber darf man nicht auch, ohne ein schlechter Apologet der Kirche sein zu wollen, vielmehr im Blick auf Gottes heiligen Geist und seine Lebensäußerungen sehr Bestimmtes und sehr Bewußtes zugunsten unserer empirischen Kirche sagen? Sprechen sich nicht Kenner des Sachverhaltes dafür aus, daß die kirchliche Predigt von heute durchschnittlich den Vergleich mit der Predigt früherer Epochen nicht zu scheuen brauche, sondern ihr überlegen sei? Beobachten wir nicht unter mancherlei Formen den Aufstieg einer den speziellen Zeitbedürfnissen entsprechenden bibelgläubigen Theologie, welche dem überstiegenen Individualismus und dem zersetzenden Eindringen der Entwicklungstheorie wehrt? Und wenn wir nicht die augenfälligen Geistesgaben der apostolischen Zeit — von den Kasseler Charismen schweige ich — haben, haben wir nicht einen kirchlichen Liebesdienst im Großen und im Einzelnen von durchdringender Entschlossenheit, einen kirchlichen Sozialismus in vielerlei Einzelarbeiten, eine zielbewußt gehobene, auch technisch gehobene und gläubig tätige äußere und innere Mission? Und vor allem, denn es kommt bei dieser geistlichen Beurteilung der Kirche doch auf den entscheidenden Lebenspunkt an: ist die Kirche nicht durch das unverfälschte Evangelium, welches in ihr umgeht, immer noch für Ungezählte die Führerin zu gesundem heilsgewissem Glauben und zu einer Menschengemeinschaft, welche an diesem entscheidenden Lebenspunkte ihre Einheit hat. Man muß es doch immer wieder betonen: Darin, wirklich darin hat die Kirche ihre entscheidende Aufgabe, daß sie gottgelöste Glieder der natürlichen Welt, Menschen, die um den Ausdruck der Augustana zu gebrauchen, geboren werden sine metu Dei, sine fiducia ergo Deum et cum concupiscentia, in die schuldfreie, demütige und vertrauende Kindesgemeinschaft mit Gott einführt. Wo sie das tut, wirkt sie im heiligen Geist. Wir wollen es doch nicht vergessen: Alles, was die Kirche sonst noch leistet oder zu leisten hat, ist gegenüber diesem Primären wirklich sekundär. Man mache sie in allen möglichen Richtungen: Erbauungsgemeinschaft am Wort, Lösung der sozialen Frage, Dienstgemeinschaft zur Überwindung der Welt für Gott, mobil. Das

Entscheidende ist und bleibt dies, daß sie Sünder zu der durch Gott in Christus dargebotenen Lebensquelle führt und in heilsgewissem Glauben aufrichtet. Kann sie dies, dann lebt sie aus heiligem Geist. Ja, man wird gerade an dieser entscheidenden Stelle mit bestimmten Bedenken gegen die Gemeinschaftsbewegung im ganzen und großen nicht zurückhalten dürfen. Diese Bedenken richten sich gegen die Glaubenspflege, wie sie dort geübt wird. Muß man nicht gestehen, daß man dort gelegentlich eine verschobene Auffassung von erwecklicher, d. h. zum Glauben führender Wortverkündigung oder Predigt hat? Die Verkündigung soll erwecklich sein, gewiß; aber das Erweckliche ist doch nichts Äußerlich-Seelisches, kein Feuer der Begeisterung, kein Drängen, kein Treiben, kein Aufleuchten genialer religiöser Blitze, geschweige denn das zügellose, unvorbereitete Strömen des Geistes. Das Erweckliche liegt in gewissen-anfassendem Ernst und in freier Bezeugung der gnädigen, machtvollen Gottesherrlichkeit. Das hat man aber wahrlich in der Kirche auch. Lebte es etwa in H. Hoffmanns, Kögels, Cremers, Stöckers Predigten nicht? Ich übergehe, wenn ich von weiteren Dingen rede, die offensichtliche Neigung gewisser Gemeinschaftskreise zu methodistischem Schematismus in der Führung der Seelen auf dem Heilswege, zur Geisttreiberei, d. h. zur Verkennung des Souveränitätsrechtes Gottes in der Erweckung des Glaubens und des wachstümlichen Charakters, den der Glaube hat. Am meisten muß man hier doch immer vor der Gefahr warnen, welche ja in extremen Kreisen der Gemeinschaft längst über die Stufe der Gefahr hinausgewachsen und zur beklagenswerten Wirklichkeit geworden ist, ich meine vor der verhängnisvollen Vermischung oder Verwechslung von Glaube und Erfahrung. Man könnte, wenn es nicht undeutlicher wäre, auch sagen: von Glaube und Schauen. Ein für allemal wird ja doch der Glaube nur dort richtig gelehrt und ist die Glaubensgemeinschaft nur dort richtig orientiert, wo uns der Glaube unseren Schwerpunkt in keiner Weise in uns gibt, in Beschaffenheiten oder Zuständlichkeiten unserer Seele, sondern durchaus in dem uns gegenüberstehenden Gott und seinem Christus. Wir leben im Glauben, solange diese Zeitlichkeit währt, immer von uns gegenüberstehender, sich uns bezeugender, aber objektiver Gottesgnade, von einem objektiven Christus, von einem objektiven Kreuze Christi,

m. a. W. von einem objektiven Worte Gottes. An diesem Grundzuge unseres Glaubens, daß er uns von uns selbst, von unserer Schuld, unserer Schwäche, unserem Tode immer wieder wegführt zu dem objektiven Gnadengott und seinem Wort, kann keine Beobachtung von heiligenden Wirkungen des Glaubens, die natürlich niemand leugnen darf, geschweige keine so oder so verkehrte Heiligungstheorie etwas ändern. Die zentrale Glaubensfunktion ist und bleibt das von sich weg und auf Gott in Christus Sehen. Daß man das kann, fertig bringt, und daß man es tut, darin bewährt sich an uns prinzipiell der heilige Geist. Der heilige Geist verklärt uns, solange dies Leben währt, den geschichtlichen Christus, den Christus des Kreuzes und der Auferstehung. Aber er verklärt nicht uns selber, so daß unsere Blicke befriedigt auf uns unter Beiseitelassung Christi oder auch ohne sie, also mit Einschluß Christi, ruhen könnten. Das können sie nie. Was wir im Glauben sind, sind wir grundsätzlich immer dadurch, daß wir zuversichtlich von uns weg auf Christus sehen. Hier und nur hier, in diesem Lebenszuge, liegt auch der Quellort unserer Heiligung im Geiste Gottes. Man wird aber sagen dürfen: würde die Gemeinschaftsbewegung an dieser Stelle zur völligen Nüchternheit gelangen, dann würde eine Hauptinstanz, die sie von der Kirche trennt, gefallen sein. Denn was sie sonst noch sucht, die Pflege wirklichen, wechselseitigen Gemeinschaftslebens im Glauben, das ist die Kirche auf dem besten Wege auch in sich auszubilden, und dann doch naturgemäß allseitiger, vielseitiger als jene Bewegung es vermag.

Organisiert sich nun von der einen Seite her angesehen in der Kirche selbst jene individualistische Bewegung, die von ihr zu überwinden ist, hat sie sich auf der anderen Seite mit der Gemeinschaftsorganisation auseinanderzusetzen, so fällt ihr heute endlich angesichts ihres wesensmäßigen Zusammenhanges mit Gottes heiligem Geist eine dritte Aufgabe zu, an deren Lösung sie auch — sie müßte sich selber aufgeben, wenn es anders wäre — bereits begriffen ist. Als der Organismus des an Gott in Christus gebundenen Glaubenslebens ist sie die große Protestlerin gegen alle und jede Form des modernen monistischen Naturalismus. Die Kirche, die Glaubensgemeinde des heiligen Geistes, und der Naturalismus, das sind die beiden durchdringend streitenden Mächte der

Gegenwart. Ich glaube auch, daß eine spätere Epoche, die, wie es immer der Fall ist, gegen die Kirche der Gegenwart gerechter sein wird als wir es sind, ihr das Zeugnis nicht vorenthalten wird, daß im Grunde sie es war, die den wirkungskräftigsten Gegensatz gegen das naturalistische Verderben unserer Tage durchgeführt hat. Die beiden charakteristischen Formen dieser monistischen Bewegung sind die folgenden: Auf der einen Seite macht sie die Natur zum letzten und höchsten Prinzip alles Seienden. So führt sie, wie wir es im ganzen Häckelianismus und in verwandten Erscheinungen sehen, zum wirklichen oder poetischen Kultus des Natürlichen, zur Naturvergötterung. Sie entthront den lebendigen Gott. Sie tötet die Gottesfurcht, ein Stück vom Besten im Leben. Auf der anderen Seite macht sie, was hiermit zusammenhängt, die Natur oder den Naturzwang zum Gesetz unseres Lebens. Sie tötet das freie Leben der Verantwortung, der wirklichen Schuld, damit aber auch das Leben freier Gnadenerlösung, also das ganze christliche Glaubensleben und die christliche Sittlichkeit samt der Sittlichkeit überhaupt. Hier kommen die tiefsten Gegensätze in der Beurteilung und Handhabung aller Wirklichkeit zum Vorschein — Natur und Naturzwang alles oder über der Natur endlicher Geist, der durch den heiligen Geist zur Freiheit in Gott und für Gott erhoben wird. Wir kämpfen heute darum — die Kirche muß das sehen — ob es persönlichen Geist gibt und auf ihn bezogen, ihn an sich bindend und zur Freiheit vollendend, heiligen Gottesgeist. Hier stehen nicht bloß Lehrsätze in Frage, sondern durchdringende, weltumfassende Lebenswirklichkeiten. Die Kirche des Geistes hat hier lehrend und lebend für den Geist, den endlichen und den göttlichen, zu streiten. Praktisch angesehen hat dieser Naturalismus eine große, handgreifliche Folgeerscheinung gezeitigt. Gehorcht das Leben dem Naturzwang oder der Naturgebundenheit, dann kann der Sinn des Lebens auf allen Lebensstufen nur noch das Sichentfalten der Natur oder das Sichausleben der Naturanlage sein. Und nun lebt sich in unseren Dramen, Romanen, aber vor allem in unserer poetischen, genialen oder auch in unserer unpoetischen, hausbackenen Wirklichkeit selber, die erotische oder die psychopathisch-perverse oder die herrenmäßige oder die resigniert verzichtende Naturanlage aus. Dies alles und die kirchliche Predigt, das kirchliche, am Evangelium gebildete

Glaubensleben, sind zwei Welten, die sich nichts mehr zu sagen haben; sie können sich nur noch beherzt, wie sie es auch tun, bekämpfen. Nun braucht man eigentlich heute vor niemandem mehr zu betonen, daß der Kampf der Kirche für Menschengeist und heiligen Geist selbstverständlich nur dann aussichtsvoll geführt werden kann, wenn sie zugleich die große Macht des Natürlichen in unserem Leben sieht und in Rechnung stellt. Das Natürliche dringt ja doch in der Form von Trieben, von Phantasieregungen, von angeerbten Talenten und Belastungen, guten und bösen Anlagen in alle Verzweigungen unseres Seelenlebens ein. Wer hier meinen wollte, daß wir je als reine Geister lebten oder das Sinnlich-Natürliche jemals von uns abgestreift hätten, würde sich allerdings einer bedenklichen Täuschung schuldig machen. Wir sitzen an leiblicher Natur und an seelischer Natur fest und können sie nicht abschütteln. Die Kirche muß einen intensiven Sinn für den Umfang und Inhalt des Natürlichen im Menschenleben haben. Nichts muß ihr ferner liegen als die hypergeistliche Art, die Menschen von Fleisch und Blut wie Engel behandelt. Der schlechthinige Grundsatz: Die natürlichen Dinge sind schimpflich, hat in der Kirche der Wahrheit gar keine Stelle. Die mit Sünde versetzten und sündhaft behandelten natürlichen Dinge sind schimpflich, die naturalistische Behandlung dieser Dinge ist abstoßend und verderblich. Aber weder die sexuelle Frage, etwa das Jungmänner-Problem, noch die Frage der natürlichen Seite am Eheleben, noch die Schreckerscheinungen erblicher Belastung und anderes, was hierher gehört, kann von der Kirche als etwas angesehen werden, was unter ihrer Stufe liegt. Immerhin, worauf es ankommt, das ist dies, daß die Kirche sich, wenn sie alle diese Lebensbeziehungen ruhig, nüchtern gewürdigt hat, dann glaubensvoll, in einer gemeinsamen Glaubensbewegung ihrer Glieder, in die Welt des Evangeliums, des allmächtigen Liebesgeistes Gottes erhebt, der Menschenseelen davon erlöst, daß ihr Geist dem Andringen der Natur erliegt und sie selber auf die Stufe des Tierischen sinken. Denn es ist keine Frage: der Naturalismus in seiner Konsequenz vertiert uns. Ob diese Vertierung dabei ästhetisch, poetisch, genialisch verbrämt wird, das ist ganz gleichgültig. Auf das Ethos, das hinter der Ästhetik liegt, kommt es an. Die Kirche kämpfte heute antinaturalistisch für den Adel

des Gottebenbildlichen an uns und für seine durchgreifende Befreiung. Hat sie keine Siege aufzuweisen? Ist Gottes Geist in ihr nicht auf dem Plan? Erzieht sie nicht überall, hier und dort eine heranwachsende Generation zu Siegen über Fleisch und Blut, zum aussichtsvollen Kampf für Herzensreinheit in der Gemeinschaft mit Gott? Und wenn wir hier von der stillen Seelenarbeit absehen, die hin und her in den Gemeinden getrieben wird, reden an dieser Stelle die Anstalten rettender Liebe mit ihrer zuversichtlichen, geduldigen Glaubenstätigkeit an den Elendesten der Gebundenen nicht auch eine Sprache? Jedes Glied am Organismus der Glaubensgemeinde, welche sich heute auf die Seite des heiligen Gottesgeistes schlägt und der naturalistischen Verknechtung entgeht, ist ein Beweis für den Bund von heiligem Geist und Kirche. Das befreite Leben, dankbar bekannt und demütig geführt, beweist hier die befreiende Kraft.

Ich sagte am Anfang, es heiße das Meer ausschöpfen, wenn man sich daran mache, die Kirche unserer Wirklichkeit mit dem heiligen Geist zusammenzurücken. Aber vielleicht haben wir doch hier das wichtigste, was es in dieser Beziehung zu erkennen gibt, gefaßt. Es will mir scheinen, als ob sich der Geistescharakter unserer heutigen Kirche der Hauptsache nach darin zeigt, daß sie die Gemeinschaft erkennenden, lebendigen Glaubens bei aller Würdigung des Individuellen am Glauben betont, weiter darin, daß sie das Objektive am Glauben gegenüber allen verkehrten Heiligungstendenzen hervorhebt, und endlich darin, daß sie mit positiven Mitteln den Naturalismus abwehrt. Nimmt man hinzu, wovon aber hier nicht mehr zu reden war, weil diese Tage es an anderen Stellen zu Gehör gebracht haben, daß die Kirche, die wir vor uns sehen, beherzt, wie noch nie seit den Tagen der Apostel, in der Form der äußeren Mission an die Eroberung der Welt durch Gottes Geist für Gott geht, achten wir darauf, daß sie geistesmutig überzeugt ist, den letzten Sinn und Zweck aller Menschengeschichte zu sehen und an seiner Verwirklichung zu arbeiten, dann sehen wir sie zielbewußt über dem Strom der Zeiten stehen und empfinden abschließend, daß sie der Lebensorganismus ist, den Gottes heiliger Geist regiert.

9. Der religiöse Fortschritt und die Erlösung durch Christus.

Man müßte nicht Mensch sein, es müßte in unserer Seele nichts nach oben oder nach vorwärts treiben, wenn uns nicht die Parole: religiöser Fortschritt, tief ins Innere dränge. Es gehört zu allem Leben, auch zum Leben des Glaubens, daß man höhere Stufen, reifere, reinere, durchgebildetere Lebenszustände vor sich sieht und sich ihnen nähert. Wollten wir Christen den religiösen Fortschrittsruf von vornherein unbeachtet lassen, dann bedeutete dies das Unerhörte, daß wir alles in unserem Glauben, in unserem eigenen, individuellen und in der Glaubenssituation der Kirche, als normal ansähen. Aber wir mögen noch so sehr im gewissen, dankbar bewußten Besitz innerer Heilsgüter stehen, wir mögen noch so fest davon überzeugt sein, daß das Christentum, persönlich ergriffen, unser Leben an absolute Endpunkte inneren Friedens oder persönlichen Glückes bringt, trotzdem gibt es für uns Einzelne und für unsere Kirche hier in der Zeit unverwirklichte Ideale, die uns in buntem Wechsel zu sich hinrufen, unerfüllte Aufgaben in der Gestaltung des religiösen Lebens, die uns stetig vorwärtsweisen. Deshalb ist ein Fortschrittsappell innerhalb der Christenheit eine ganz unveräußerliche Sache; er darf hier niemals verklingen.

Heute umtönt uns dieser Ruf in ganz konkreter, man möchte sagen: technisch festgelegter Form. Heute ist religiöser Fortschritt

ein den Christen und der christlichen Kirche vorgehaltenes Programm von bestimmt umgrenztem, greifbarem Charakter. Indem ich darangehe, es aufzudecken, räume ich zunächst einen Stein aus dem Wege, der uns in dem Verständnis dieser modernen, religiösen Fortschrittstendenzen ungebührlich hemmen könnte. Der Ruf nach Fortschritt im Glaubensleben ist nämlich für manche innerhalb der modernen, christlich infizierten Welt eine reine Phrase. Er drückt nur aus, daß sie mit dem biblisch-kirchlichen Christentum zerfallen sind und, noch religiös gebunden oder religiös interessiert, sich nach einer anderen Religionsform umsehen, ohne daß sie doch irgendwie präzis sagen könnten, wie diese neue Religion aussehen oder woher sie kommen soll. Man kann dem vorjährigen Berliner Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt den Vorwurf nicht ersparen, daß er in seinen vielgestaltigen Äußerungen dieser neuzeitlichen Fortschrittsphrase einen nicht unbeträchtlichen Raum überlassen hat. Größere Menschenversammlungen neigen ja überhaupt zum Gebrauch von Schlagwörtern, ohne daß sie für deren Sinn die nötige Verantwortung übernehmen. So war es dort mit dem Schlagwort Fortschritt auch. Wiederholt wurde der blasse, überspannte Gedanke laut, daß aus den positiven Religionen der Erde sich hier, im Diesseits, ein die Menschheit umfassendes Geistesreich von striktester Wahrheit und Wahrhaftigkeit im religiösen Vorstellungsbesitz, von wechselseitigem Frieden der Individuen und Völker und von innerer Reinheit bilden solle. Leider fügte man keine näheren Angaben hinzu, wie sich dieser ideale Zustand aus den gegebenen religiösen Beständen heraus entwickeln sollte. Das war gewiß gut so, denn es würde schwer halten, den Anteil etwa des ultramontanen Katholizismus oder gar des Islam, die ja doch Weltmächte sind und bei solchen Zukunftsbildern nicht übersehen werden dürfen, an dieser allgemeinen Friedens- und Wahrheitsreligion deutlich zu machen. Und daß die weltumfassenden religiösen Fortschrittstendenzen des modernen, reformerischen Judentums bis dahin kein derartiges Ziel gezeitigt haben, ist ebenfalls offenbar. Man schwärmte eben. Und Schwärmerei ist, wenn es sich um die tiefsten Fragen der Menschenbrust und der geschichtlichen Bewegung handelt, eine besonders unerlaubte Sache. Allen diesen phrasenhaften Fortschrittserwartungen oder -wünschen drehen

wir hier den Rücken. Wir haben es mit dem modernen Fortschrittsruf nur zu tun, sofern er ernsthaften Charakter an sich trägt. Es handelt sich da um Tendenzen, die sich mit der Kraft bohrender Gedanken längst in das Bewußtsein christlicher Kreise gesenkt haben, oder die dabei begriffen sind es zu tun. Lockrufe von eigentümlicher werbender Kraft für viele. Auch sie und gerade sie traten auf dem Berliner Weltkongreß hervor, in ihrer Art geisteskräftig, mit absichtlicher und scheinbar strengster wissenschaftlicher Fundierung, dazu in der Hauptsache siegesgewiß, voll Zuversicht, daß ihnen die Sache des Christentums und der Kirche in absehbarer Zeit gehöre. Nun, wie sieht dies Fortschrittsprogramm aus?

Es handelt sich um eine eigentümliche religiöse Bewegung der letzten 15—20 Jahre. Wer sie restlos begreifen wollte, müßte sich weithin in der Arbeit der deutschen Theologie und überdies in der allgemeinen Geistesgeschichte des 19. und 18. Jahrhunderts umtun. Aber wir können auf alle Fälle ihre entscheidenden Züge fassen. Sie verläuft, so wird man sagen dürfen, in drei deutlichen Etappen. Heute erleben wir die dritte und letzte. Aber die beiden anderen sind keineswegs abgetan, sie entfalten noch eine mehr oder weniger große Kraft; führende Geister, die für sie in Betracht kommen, sind noch auf dem Plan. Aber man kann genau sehen, daß die Entwicklung über diese Männer hinausstrebt. In dieser Fortschrittsbewegung bekehren sich im besten Fall die Herzen der Väter zu den Kindern, aber nicht die der Kinder zu den Vätern. Die Älteren erscheinen immer als die Halben, nur die Jüngsten sind die Ganzen.

Das, was hier Fortschritt genannt wird, setzte ein, als man dem paulinischen Evangelium das sachliche Recht bestritt, maßgebend für den Bestand der christlich-kirchlichen Überzeugung und Lebensführung zu sein. Die große Parole: nicht pauliniſches Kirchentum, sondern ein am wirklichen Jesus der Geschichte, wie die historische Wissenschaft ihn zu finden hat, gebildetes Glaubensleben, resp. wenn der Ausdruck nicht mißverständlich wäre, ein durch diese Jesuswirklichkeit umgebildetes Kirchentum, bezeichnet hier den ersten Stoß. Reform des kirchlichen Christentums von Paulus weg zum „historischen" Jesus. Auf dieser ersten Stufe religiösen Fortschritts steht heute noch eine Gruppe bekannter Männer, u. a. auch Harnack. Seine

bekannte, auf dem Berliner Weltkongreß ausgesprochene Unterscheidung zwischen dem zweiten, d. h. wesentlich dem paulinischen Evangelium, und dem ersten, dem Evangelium Jesu, und seine, wenn auch eigentümlich abgeschwächte Empfehlung des ersten zuungunsten des zweiten, bezeichnen hier noch in der Hauptsache den ursprünglichen Stand der religiösen Fortschrittsbewegung. Über diese Reformvorschläge, über die Fülle theologischer Arbeiten, mit denen sie zusammenhängen und die ihnen dienen, Arbeiten, die sich alle irgendwie unter den Gesamttitel: Jesus und Paulus bringen lassen, ist soviel geschrieben und diskutiert worden, daß man alle Veranlassung hat Wiederholungen zu vermeiden. Aber es kommt doch darauf an, einige springende Punkte namhaft zu machen, die hier die Gesamtsituation charakterisieren. Der Vorstoß gegen den Paulinismus und gegen die reformatorisch-lutherische Verknüpfung der Kirche mit ihm betrifft speziell die Botschaft des Paulus von der Erlösung, also das Datum, welches uns hier beschäftigt, und im Zusammenhange damit das paulinische Christusbild. Eine unlebendige, antikisierende Erlösung bei Paulus und ein unhaltbarer Christus, das ist der Vorwurf. Es soll falsch sein, daß Paulus von einer objektiven, im Sühnetode und in der Auferstehung Christi vollzogenen Erlösung oder Versöhnung der Menschheit weiß, von einem objektiven Tatbestande des Friedens mit Gott für die Menschheit, in den jeder Glaubende einzutreten hat, oder der das konstante Fundament unserer Gotteszuversicht bildet. Und ebenso soll das andere falsch sein, daß für Paulus der Mittler dieser Gnadenerlösung ein Christus ist, der ewig-persönlich zu Gott gehört, der nun nach seinem geschichtlichen Erlösungswerk als der erhöhte Repräsentant der Erlösung bei Gott lebt, den der Glaube deshalb mit Gott zusammenfaßt, mit Gott preist und anbetet. Diese Kritik an der Lehre des Paulus von Christi Person und Werk ist hier das erste Charakteristische. Erlösung soll vielmehr ein ganz innerlicher Seelenvorgang sein, der sich rein und ausschließlich in jedem Individuum der Geschichte von neuem vollzieht. Deshalb fort mit allen Zeugnissen von objektivem Frieden zwischen Gott und uns, von objektivem Schulderlaß kraft des Todes und der Auferstehung Christi, fort mit den dahinzielenden Karfreitags- und Osterpredigten! Das sollen alles kühle, klare Objektivitäten sein, die der moderne indi-

viduelle Lebenssinn, der Trieb der Gegenwart zum eigensten Erleben und zum psychologischen Beobachten des Erlebten, nicht verträgt. Erlöst werden wir, heißt es hier, so, daß wir heute, wir einzelnen, mit Jesus in Berührung treten. Aber nun eben mit dem Jesus, wie ihn erst die Forschung als geschichtliche Wirklichkeit herausbringt, nicht mit irgendeinem dogmatisch-verbildeten Christus, weder mit dem paulinischen noch mit einem anderen. Sobald man diese erste kurze Orientierung über die hier vertretene Auffassung gewonnen hat, kann man ein Zweites hervorheben, was für diese anfängliche Etappe modern-religiösen Fortschritts bezeichnend ist. Alle, die auf dieser Stufe stehen, sind noch der Überzeugung, daß die Geschichtswissenschaft auch wirklich an die ursprüngliche Wahrheit Jesu in ihrem Unterschiede von der paulinischen oder sonstigen unchristlichen Verschiebung herankommt. Es herrscht hier noch ein siegesfroher Optimismus in bezug auf die Entdeckung oder Festlegung der vermeintlichen historischen Wirklichkeit Jesu. Die exakte Wissenschaft fährt noch in der Behandlung der Jesusfrage mit geschwellten Segeln. Wir werden nachher sehen: auf der zweiten Etappe ist dieser Optimismus schon erschüttert, auf der dritten kehrt die Historie, ohne zum Ziel gekommen zu sein, still auf gerettetem Boot in den Hafen zurück. Aber hier weiß man noch davon zu sagen, daß man den echten Jesus findet und daß er, gerade er, seelen-, lebenerlösende Kräfte für die Menschen in sich schließt. Und damit verbindet sich sofort das Dritte, was hier bezeichnend ist. Man hat noch in dem Erlöser Jesus, wie man ihn sieht oder zu sehen meint, ein letztes Unüberbietbares. Kein Gedanke daran, daß man mitsamt der Religionsgeschichte über ihn hinauswüchse. Die Erlösung durch Jesus, wie man sie hier denkt, erscheint als etwas Allgemeinmenschliches, sie antwortet auf tiefste, nie zu ertötende Bedürfnisse jeder Seele, die unter dem Himmel ist. Dies gibt also wenigstens noch eine wirkliche Jesusreligion, wenn auch keinen Christusglauben. Wie weit ist der Gang der Dinge dann über diese Position hinausgeschritten! Doch nun kommt endlich alles darauf an, daß wir erfahren, wie dieser neuentdeckte Erlöser Jesus und seine Erlösung aussehen. Natürlich nichts mehr von persönlicher Gottzugehörigkeit Jesu; nichts mehr davon, daß an der Wirklichkeit dieses Menschen Jesus die lebendigen Züge des Gött-

lichen, allmächtige, heilige, restlose Liebe, hervorträten und geschichtlich wirkten. Das gäbe das Wunder und die Wunder in der Geschichte; solche Wunder aber wären Mythologie. Jede Aussage über Jesus Christus, urteilte Harnack auf dem Berliner Kongreß, die sich nicht in dem Rahmen hält, daß er ein Mensch war, ist unannehmbar, weil sie mit dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu streitet. Wir dürfen still hinzufügen: und vor allem, weil sie mit der Natur-, Geschichts- und Gottesdogmatik derer, die dies sagen, streitet. Nein, statt des Gottmenschen ein Mensch der tiefsten religiösen Gottinnigkeit. Alles an ihm Religion, nichts weiter. Seine Religion aber lautere Kindeszuversicht zu Gott, klares Gefühl für den unendlichen Wert der Menschenseele, gottgebundene reine Moral. Und diese Religion nichts Gedachtes, nichts Gemachtes, sondern flutendes und dabei stetiges, gleichmäßiges Leben. Hier ist alles heldenhaft, voll „sonniger Durchschlagskraft". Und Erlösung soll nun dies sein, daß dies Leben, dies allerechteste Menschenleben, sich anderen Seelen mitteilt, sich in anderen fortbildet, sie — wenigstens annähernd — auf die gleiche Höhe hebt. So sind denn nun viele, gefaßt von diesem ersten Fortschrittsruf, der jetzt unter uns in allmählichem, aber deutlichem Verklingen ist, an diese heldenhafte, lebensvolle Jesusseele von einst herangetreten, an sie als ein Letztes, Höchstes, um von ihr Leben, eine Zufuhr inneren gottgebundenen, reinen Lebens zu empfangen und an ihr Erlösung oder Wiedergeburt zu erfahren. Alle diese Versuche bilden ein Stück letzter Kirchengeschichte. Harnack selbst ist deutlich bemüht gewesen, diesem Zuge der Seelen jetzt, wo er ins Wanken kommt, einen verstärkten Impuls zu geben. Es ist sehr charakteristisch, wie er verfährt. Er sucht auf dem Berliner Kongreß zu zeigen, daß das sog. zweite Evangelium, also das paulinische mit seinen urchristlichen Vorläufern, Jesus selbst gar nicht so fern gestanden habe, wie man in dem Kreis seiner Bestreiter bisher angenommen. Also die Lücke Paulus und Jesus wird hier einigermaßen zu schließen gesucht. Außerdem spricht Harnack das Urteil aus, das sich durch ein gewisses, gar nicht bedeutungsloses Entgegenkommen, aber nicht gerade durch innerliche Klarheit auszeichnet, das erste Evangelium, wie es Jesus verkündigt haben und wie es in der menschlich-religiösen Erscheinung Jesu verkörpert sein soll, enthalte die Wahrheit,

das zweite, welches den Glauben auf Jesus selbst und auf Heilstatsachen seiner Geschichte richtet, den Weg zu ihr, und beide zusammen brächten das Leben. Was bedeutet diese leise Rückzugsbewegung zur Geltung auch des Paulinismus in der Kirche, wie sie hier vorliegt? Gewiß, sie kann uns anderen, die wir uns nie von der Verkehrtheit der paulinischen Christus- und Erlösungsbotschaft überzeugen konnten, einen starken Eindruck davon verschaffen, daß wir im Sinne der evangelischen Wahrheit gut daran taten, wenn wir den Weg von Paulus zu jenem sog. historischen Jesus nicht mitmachten. In der Tat bereitet sich hier, selbst im Lager der Fortschrittsfreunde, eine deutliche rückläufige Bewegung vor. Man löst, wie Penelope, ein Stück des eigenen Gewebes auf. Aber auf das Letzte gesehen, bleibt Harnack doch dabei, daß jene Betrachtung Jesu unter dem Gesichtspunkt des bloßen religiösen Helden, jene religiöse Verehrung einer Vergangenheitsfigur und ihrer belebenden Kräfte, die Wahrheit sei. Wäre sie das aber, dann müßten wir eben zu ihr hin zurück und müßten in ihr den absolut beherrschenden Endpunkt unserer religiösen Bewegung sehen.

Viele unter uns haben lebendig gegenwärtig, was gegen dieses erste Fortschrittsprogramm von Kennern der Eigenart des christlichen Glaubens ins Feld geführt wurde. Nicht bloß historische Gründe. Sie kommen für uns jetzt um so weniger in Betracht, als hier im eigenen Lager der Fortschrittsfreunde die Kritik an der beschriebenen Position auflösend gearbeitet hat. Schließlich war es doch der eine und einheitliche Ruf, daß dieser vermeintliche Erlöser Jesus, der von der historischen und, fügen wir von uns aus hinzu, in bezug auf die ablehnende Kritik an der Wunderfrage auch von der Naturwissenschaft entdeckt sein und den apostolisch-paulinischen Christus ersetzen soll, alles andere als ein wirklicher Erlöser ist. An diesem ganz praktischen, die innersten Tiefen des Christlich-Religiösen anfassenden Punkte hat sich die Ablehnung jenes Fortschrittsrufes vollzogen und mußte sie sich vollziehen. Was kann uns die sonnige, felsenfeste Kindeszuversicht eines großen Menschen von einst Gott gegenüber helfen? Selbst wenn es wahr wäre, daß sie sich uns in der Berührung mit diesem Stück geschichtlicher Vergangenheit wie eine Lebenskraft mitteilte, sie würde uns doch alsbald beim Blick auf unser unreines Innere, auf die Gebundenheit unseres

Willens an das Böse, Gottwidrige zerrinnen. Wie kann der Mensch mit dem unerlösten, bösen Gewissen meinen, daß Jesu heiliger Kindesglaube je sein Eigentum zu werden vermöchte? Das Schuldgefühl, die Gewißheit mit Gott uneins zu sein, würde ein solches von Jesus her in uns eingehendes religiöses Leben verbrennen, wie der heiße Stein den Tropfen verbrennt. Und was soll uns die Botschaft dieses Jesus von dem unendlichen Wert der Menschenseele? In einem Menschen, der sich und Gott kennt, ist dieser Wert jedenfalls durch Schuld und Willenshang zum Bösen zerbrochen. Er drückt ein verlorenes Paradies aus. Und was soll uns Jesu reine Moral? Nun, wo uns die Erlösungskraft dieses Jesus unglaubhaft ist, macht sie uns höchstens elend. So sind die ewigen, unausrottbaren christlich-geistlichen Elementarempfindungen, jene tiefsten Residuen der Seele, die immer die letzte Entscheidung fällen müssen, gegen diesen Fortschrittsappell hervorgetreten. Daß die Erlösung und der Erlöser ein ganz anderer sein müsse und tatsächlich sei, ist ein unverlierbares Stück unseres christlichen Gemeinbewußtseins geblieben. Wir haben deutlicher als früher erkannt, daß uns nicht Religion eines anderen hilft, und wenn sie uns in höchster, abschließender Vollendung, in der ganzen Konzentration der persönlichen Größe und Reinheit entgegentritt. Im Gegenteil, sie macht uns, die wir irgendwie an Selbstsucht und Weltliebe festsitzen und deshalb nicht zu Gott kommen können, erst recht unglücklich. Helfen kann uns hier in der Welt, in der wir stehen, zu der wir gehören, nur ein Glied unserer Welt, unserer persönlichen Geschichte, das mit göttlichem Geiste, mit göttlicher, unbegrenzter Liebesmacht uns und unseren Brüdern entgegentritt und uns im Einklang mit Gottes ewigen sittlichen Wahrheitsgesetzen königlich befreit. Und damit, daß wir das sehen, ist uns der apostolische, speziell der paulinische Jesus Christus in seinen innersten Wesenszügen in neuer Weise lebendig geworden. Aus seiner Bekämpfung ist er für die, welche hier in die Tiefe sehen können oder sehen wollen, leuchtender, notwendiger hervorgegangen.

Doch das sind Dinge, die uns nachher noch eingehender beschäftigen werden. Jetzt fragt es sich, wie diese neuzeitliche Fortschrittsbewegung weitergegangen ist. Wir müssen ihre zweite Etappe fassen. Was ist an ihr das Neue?

Geblieben ist selbstredend die Ablehnung des Paulinismus und des paulinisch-reformatorischen Kirchentumes. Der rocher de bronce dieses Protestes bleibt hier unbeweglich liegen. Mit dem paulinischen Christuszeugnis und Erlösungszeugnis ist man grundsätzlich fertig. Ebenso auch, was ich hier aber nur streifen kann, mit der Nachwirkung der Augustinischen Erlösungs- und Sündenlehre in ihrer relativen Verwandtschaft mit der paulinischen. Alle diese großen Gedanken- und Lebenszusammenhänge, die so viel tiefes, starkes Christenleben, die Kirchen und kirchliche Gruppen geformt haben sind grundsätzlich abgetane Dinge. Ferner: geblieben ist hier noch eine relative Zuversicht, daß man trotz aller Verdunkelung durch Gemeindedogmatik und Paulusdogmatik, trotz aller Unsicherheit der Quellen, trotz aller verwirrenden, zersetzenden religionsgeschichtlichen Analogien, an die geschichtliche Wirklichkeit Jesu herankommt. Freilich kann man deutlich beobachten, wie diese Zuversicht mühsam gegen Schwankungen kämpft. Man sieht: es geht mit ihr bergab. Tröltsch, den wir als den hervorstechenden Führer auf dieser zweiten Fortschrittsstufe ansehen können, richtet, wie Bousset es auf dem Berliner Kongreß ausgedrückt hat, einen beweglichen Appell an die Historiker, diesem Zustand der Unsicherheit und quälenden Ungewißheit in bezug auf die Jesusfrage ein Ende zu machen. „Ein Appell," fährt Bousset — er gehört der dritten Fortschrittsetappe an — sehr bezeichnend fort, „der leider nicht so unbedingt erfüllbar ist. Eher könnte doch wohl der Historiker vom Systematiker verlangen, daß er ihn über sich sebst hinaus auf ein sturmfreies Gebiet der Sicherheit und Gewißheit führe." Trotzdem unternimmt es Tröltsch und mit ihm andere, uns immer noch an diesen vermeintlichen historischen Jesus zu binden. Er denkt in einer zarten, innerlichen Form von Frömmigkeit an ein Einswerden unserer Seele mit der Jesusseele, mit dem Jesusleben, an eine Jesus- oder, mißverständlich ausgedrückt, Christusmystik. Die Auffassung hat hier mit derjenigen Harnacks starke Verwandtschaft, nebenbei eine bedeutungsvolle Tatsache, daß diese Männer die von Ritschl vielgeschmähte Mystik wieder mit Nachdruck in das Glaubensleben einführen. Wie vieles, aus dessen Betonung uns anderen ein schwerer Irrtum gemacht wurde, kehrt im Kreislauf der Dinge wieder! Aber während in den bisher genannten Beziehungen die zweite und erste

Fortschrittsstufe in relativer Verbindung stehen, tut sich nun der starke, elementare Abstand zwischen beiden auf. Man muß ihn sehen, um die Bewegung des religiösen Geistes von heute verstehen zu können. Dort, in der ersten Gruppe, noch die Unüberbietbarkeit Jesu und seiner Erlösung. Dort die wirkliche, unauflösliche Jesusreligion. Man will und die Geschichte soll für immer von diesem Jesus leben. Hier aber, in der neuen Gruppe, der Kerngedanke, wirklich der Kerngedanke, an dem alle dankbare Freude, alles Glück und aller Schwung der erlösenden Jesusmystik nichts ändert, daß eine solche Unüberbietbarkeit Jesu ein Glaube sei, für den uns in unserer Welt- und Geschichtsbetrachtung die nötigen Stützen fehlen. Denn nun ist in sie mit großer, wenn auch noch nicht ungehemmter Kraft — ungehemmt ist sie erst auf der dritten Stufe — der Entwicklungsgedanke eingezogen. Auf der ersten Stufe stand er nur erst vor der Tür. Jesus, wie man ihn geschichtswissenschaftlich zu finden meint, gehört nun in eine sich entwickelnde Welt und Geschichte, speziell Religionsgeschichte hinein. Die Faktoren, welche diese religionsgeschichtliche Entwicklung bedingen sollen, sind auf der einen Seite die Zusammenhänge natürlichen Lebens, also natürliche Triebe, Ideen, Anschauungen, Erfahrungen, welche wirkungsvoll ineinandergreifen. Ein Prozeß, hinter welchem überall als letzte tätige Ursache aller seiner Bildungen der über- und inweltliche Gott steht. Auf der anderen Seite gehört zu dieser religionsgeschichtlichen Entwicklung ein besonderes Wirken Gottes. Es besteht darin, daß er durch supranaturale Einwirkungen von sich her den Stand des religiösen Lebens in der Geschichte stetig höher hebt. Und die, in denen sich diese Hebung vollzieht, das sind eben die großen Männer, die Helden, die Führer der Religionsgeschichte; als einer von ihnen, als der, der uns durch die Reinheit und Höhe seines religiösen Lebens erlösen soll, auch Jesus Christus. Man beachte: hier gibt es noch einen Supranaturalismus, hier gibt es noch etwas von Geisteswunder auf dem Felde der Religionsgeschichte. Der antisupranaturale Entwicklungsgedanke hat noch nicht alles: Gott, Welt und Geschichte, umklammert. In den Heroen der Religionsgeschichte, in der allmählich steigenden Flut ihres inneren Besitzes, ihrer Gottesanschauung und religiös-sittlichen Lebensführung, werden besondere Wirkungen Gottes von oben her

konstatiert. Gott vermehrt schrittweise in großen, religiösen Persönlichkeiten, die er uns schenkt, so auch und gerade auch in Jesus, das religiöse Lebenskapital der Menschheit. Wir wollen es willig anerkennen, daß man hier Gott noch als weltüberlegenen Herrn der Geschichte hat. Aber freilich — und darauf fällt für uns der Ton — es ist durchaus nicht abzusehen, nein vielmehr der ganze grundsätzlich erfaßte Gang der Geschichte spricht dafür, daß Gott uns noch leuchtendere Sterne am religiösen Himmel aufgehen läßt als Jesus. Das ist allerdings, wenn es wahr ist, religiöser Fortschritt; es fragt sich nur, was für einer. Tröltsch hat in seinem Kongreßreferat über die Möglichkeit eines freien Christentums eine ganz in Große und Entschlossene gehende Betrachtung angestellt, wie wir uns denn etwa die Situation zu denken hätten, wenn das heutige Tagesgestirn der religiösen Lebensgröße Jesu zum Nachtgestirn würde und eine andere Sonne religiöser Gesamtentwicklung aufstiege. Er betont dabei, daß unsere abendländische Kultur allerdings tief in die Christuserscheinung hineingetaucht ist. Jetzt sind diese beiden Größen so ineinander verschmolzen, daß sie zusammenstehen und fallen. In der Tat, das ist so. Eine Lösung unserer abendländischen Kultur von dem Nährboden des Christentums, auf welche dieser moderne religiöse Fortschritt in graduellem Aufsteigen hindrängt, würde den Zerfall dieser grandiosen Kultursituation bedeuten. Der Monismus wird allerdings eine andere Kultur schaffen; einige Spitzen von ihr, z. B. das fehlende Verständnis für das Recht des geschichtlich Gewordenen, für das Recht natürlicher Schöpfungsordnungen — man denke an die Behandlung der Ehefrage —, der Naturalismus, treten ja bereits hervor. Aber, wenn man einmal, wie es hier auf der zweiten Stufe der Fall ist, diese, freilich verdünnte Entwicklungstheorie als Herrn über sich hat, was soll man machen? Man muß mit ihr weiter. Man muß immer mit der Möglichkeit rechnen, daß der Glanz auf dem Angesichte des Helden Jesus erbleicht, trotz aller Erlösungsmystik, die uns heute mit ihm verbinden soll. Wir müssen eben, wenn Tröltsch recht hat, mit ihm neuen, andersgearteten Kulturepochen entgegensehen und irgendwie andersgearteten religiösen Lebensträgern, die Gott dann in diese Gesamtlage senden wird, mögen sie auch den Lebensbesitz Jesu oder das Christliche in ihrer Art mitverarbeiten. Wird etwa Ostasien

entscheidendes Kapital für diese Kulturepoche und ihren religiösen Helden beisteuern, oder Afrika und der dort anbrechende Kampf zwischen Islam und Christentum, oder was für Neugebilde werden kommen? Jedenfalls, soviel ist sicher, wie veraltet würde, wenn dies wahr wäre, einmal der innere Kampf unseres Lebens, der sich um den Erwerb von Erlösung drehte, aussehen? Wie unverständlich würde Späteren Vieles an unseren dahinzielenden Bedürfnissen und unseren hier gewonnenen Siegen sein? Aber wir sehen nun die zweite Fortschrittsstufe vor uns. Wir hängen noch mit der Religion Jesu, dem Christentum Jesu, als mit der erlösenden Kraftquelle unseres Lebens zusammen. Aber erstlich ist seine Wirklichkeit unsicher und zweitens kann sie in ihrer beherrschenden Bedeutung für uns einmal ihren Tag gehabt haben, und unsere Erlösung mit ihr.

Wieweit von einem Eintritt des Ewigen, des Unwandelbaren und Unzerstörbaren, in unser vergehendes Leben, wieweit von Glaubensfestigkeit ist dies alles! Wie dürftig ist hier, wenn man der Sache auf den Grund sieht, der letzte religiöse Bestand! Die Männer, die hier in Betracht kommen, haben uns mit großen religionsgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Konzeptionen beschenkt. Der Plan des Wirkens Gottes in der Religionsgeschichte scheint vor ihnen offen zu liegen. Aber ob sie nicht unseren Erlösungsglauben in seinen letzten, tragenden Beziehungen angetastet haben? Es möchte noch hingehen, obwohl es schon schlimm genug ist, daß sie in unsere Energie, mit dem Christentum als mit dem definitiv erlösenden Wort für den Seelenschaden aller Völker in die Welt hinauszugehen, einen Stoß geführt haben. Man sieht wenigstens nicht ein, wie hier ein Missionsinteresse von unzerstörbarer Festigkeit bestehen soll. Wir müssen ja von Gotteswegen und von Entwicklungswegen auf den einstigen Abbruch unserer spezifisch christlichen Werbearbeit gefaßt sein. Unsere Missionen gehören dann bestenfalls in die Reihe der Welteroberer, deren Leistungen einmal zu den rückständigen Dingen zählen. Doch das ist sekundär. Schwerer wiegt hier das andere. Wie man auch des genaueren über Erlösung im christlichen Sinne denken mag — wir hören noch davon — das ist uns doch das Entscheidende an ihr, das Innerste, daß wir aus unserer Schuld mit ihrer Gottesferne, mit ihrem Über-

lassensein an uns, an unseren verbogenen Willen, an unsere innerste Einsamkeit und ihre Leere, an die Stöße des Naturlaufs bis zum Tode hin, die durch diese innere Einsamkeit ihre ganze Schwere bekommen, heraus sind, daß wir die Gemeinschaft Gottes gewonnen, daß wir ihm gegenüber die gewisse, sittlich belebende Kindeszuversicht, die Heilsgewißheit mit allen ihren Folgen, im Herzen tragen. Das ist der Kern der Erlösung, und dieser Kern ist uns ein Letztes, Absolutes, Unüberbietbares. Wir sehen nicht ein, wie wir je über die Alternative hinauswachsen sollten, das Leben in allen seinen Beziehungen von Schuld befreit mit Gott zu leben oder in Schuld verstrickt ohne ihn, vielleicht mit dem Wünschen zu ihm hin, aber nicht mit dem Haben Gottes, nicht mit dem gewissen, zuversichtlichen, kindlichen Erreichen. Dies Innerste unseres Erlösungsstandes hat uns dieser religiöse Fortschrittsappell wankend gemacht. Der erste verwies uns auf einen Erlöser Jesus, der nun nach dem Eingeständnis der exakten Wissenschaft unsicher ist und dessen religiöse Vollkommenheit in uns nicht eigenes Leben werden kann. Der zweite rückte uns das erlösende Erlebnis, daß wir an diesem Jesu machen sollen, religionsgeschichtlich, weltanschauungsmäßig ins Relative, ins so oder so Vergängliche. Merkt man nicht, daß man hier mit Schlägen von zunehmender Kraft die Axt an den Baum des Christentums legt?

Aber nun wartet die dritte Fortschrittsstufe auf uns. Selbstredend sind Paulus und sein Evangelium dauernd ausgeschaltet. Neu ist aber zweierlei. Die Herrschaft des Entwicklungsgedankens hat sich, soweit das außerhalb der konsequenten monistischen Weltauffassung möglich ist, vollendet. Der Supranaturalismus in der Beurteilung der Religionsgeschichte oder der religiösen Lebensentwicklung, das Christentum mit eingeschlossen, verschwindet. Und außerdem löst sich jetzt die Begründung unseres Glaubens in der geschichtswissenschaftlich festzustellenden Jesustatsache, im sog. historischen Jesus auf. Beide Momente dieser dritten Fortschrittsepoche geben nun ein sehr eigenartiges Gesamtbild. Soll es nicht weitergehen in den baren Pantheismus oder gar Monismus hinein, dann weiß man nicht, wie es noch weiter gehen kann.

Zunächst wird die starke, durchdringende Unsicherheit der exakten Forschungsergebnisse in bezug auf die Jesusfrage betont. Unsere

Quellen sollen uns da in Stich lassen. Unsicher ist das äußere Gefüge seines Lebens. Unsicher ist sein sogenanntes inneres Leben, auf das doch noch ein Mann wie Herrmann das christliche Gesamtgebäude, den Glauben und die Kirche, gründen wollte. Wir haben ja dieses innere Leben nur durch das vielfach gebrochene Medium der Jesusbekenner, nicht in direkten Selbstzeugnissen Jesu. Dadurch kommt es in ein hoffnungsloses Schwanken. Man braucht sich zwar nicht gegenüber der Drewsschen Attacke mit der Eventualität vertraut zu machen, daß sich die ganze Geschichtlichkeit Jesu in Nebel auflöst. So Bousset in seinem Kongreßreferat: die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben (historische und rationale Grundlagen des Glaubens). Aber jedenfalls, wo ist die Harmlosigkeit der Jesusbetrachtung auf der ersten Stufe dieser Gesamtbewegung geblieben? Sie wird so unter historischen Gesichtspunkten nie wiederkehren; dafür ist gesorgt. Acht bis zehn Jahre haben genügt, sie aufzulösen. Wo sie noch lebt, lebt sie als etwas Veraltetes, im letzten Prinzip für die Männer dieser dritten Epoche wirklich nicht besser als der vielgeschmähte alte Glaube mit seinem Paulusevangelium. Was Grützmacher betont hatte, daß das liberale Jesusbild viel zu undeutlich, viel zu unsicher fundiert sei, um es zum Beziehungspunkt religiöser Verehrung zu machen, das wird hier anerkannt. Also der Träger, der Hebel unseres Glaubens hört Jesus nun überhaupt auf zu sein. Nicht erst einmal in irgendeiner Entwicklungszukunft, wie Tröltsch es als Aussicht eröffnete. Nein, heute, jetzt. Vom positiv oder geschichtlich Christlichen sind wir in unserem sog. Christentum frei. Also auch von aller und jeder Erlösung durch Christus oder was von Christus in dem historischen Jesus übrig geblieben war. Und nun das Surrogat für diesen Verlust! Die letzte, positive Fortschrittsgabe! Wir werden auf unseren natürlichen Vernunftbesitz verwiesen. In den Tiefen unseres eigenen natürlichen Geisteslebens sollen wir Einzug halten. Dort rinnen, wie es heißt, die Quellen unseres Glaubens, dort und sonst nirgends. Daß unser Glaube an irgendwelchen supranaturalen Offenbarungen oder Taten Gottes hinge, auch an den allerbescheidensten, davon ist keine Rede mehr. Wir sitzen mit unserem Glauben, unserer Religion, schlechtweg an dem Besitz und an der Bewegung unseres Geistes, unserer ratio fest. Nun freilich nicht etwa, wie Bousset

betont, an angeborenen Ideen, einer angeborenen Gottesvorstellung und ähnlichen Bestandteilen unserer Vernunft. Das gäbe eine blasse Spezies des alten Rationalismus. Nein, die Menschenvernunft lebt eben im ganzen und im einzelnen ihre große Entwicklungsgeschichte. In ihr bildet sich allmählich, stetig ein religiöses Ideenkapital aus. Welches freilich, das erfährt man nicht genau. Es wäre auch schwer zu sagen. Von diesem Ideenkapital, das wir auf der heutigen Entwicklungsstufe mit anderen um uns teilen, zehrt unser Glaube. Einen anderen, wahrhaftigen Lebensboden hat er nicht. Und die geschichtlichen religiösen Führer oder Heroen, auch Jesus, kommen lediglich als Symbolisierungen, als Veranschaulichungsmittel dieses natürlichen, vernünftigen religiösen Lebensbesitzes in Betracht. Sie zeigen uns, was wir selber haben, sie regen uns an, es zu durchleben und bewußt zu ergreifen; wie der Dichter erlösende Worte für das findet, was in uns eigenste Lebensbewegung ist, so helfen sie uns zu sehen, auszudrücken, was in uns selber an religiösem Gehalt liegt. Wir sind hier also am Ende der Fortschrittslinie restlos auf uns und auf die Entwicklung der menschlichen Gesamtvernunft zurückgeworfen. Wir spiegeln uns in unserem Geistesspiegel, der uns das eigene Antlitz zurückgibt. Deshalb ist es auch schließlich gar kein unerträglicher Gedanke, daß jene Symbole, also auch Jesus, etwa nur geschichtliche Fiktionen sind. Das religiös Wirkliche ist unser Vernunftbesitz. Alles andere sind Schatten, phantasievolle Anschauungen für den tiefsten Besitz unserer eigenen Brust. Wir können uns an ihnen festsaugen, aber, was wir dabei finden werden, das sind im Grunde wir selber, das ist der religiöse Lebensbesitz, der den vernünftigen Geistern im Verfolg der geschichtlichen Evolution eigen ist. — Vor einem guten halben Jahrhundert erschien der vielbesprochene anonyme Roman: eritis sicut deus. Er führte auf den Boden der Tübinger Universitätskreise. Er schilderte das Hochgefühl fortgeschrittener Hegelianer, die der Überzeugung waren, daß sich in ihnen der Allgeist, Gott, selber gefunden habe und die deshalb in titanenhafter Unbekümmertheit um das profanum volgus das absolute Leben solcher, die der Gottheit zugehören, zu führen unternahmen. Soweit wie jene alten Fortgeschrittenen ist man auf dieser dritten Fortschrittsstufe von heute nicht. Aber, wenn hier Schuld drückt oder Sündenfesseln oder Leid, das durch Sünden-

erinnerungen verstärkt wird, wenn sich etwas von dem Mühselig- und Beladensein meldet, das Jesus zu den normalen Bestandteilen des Menschendaseins rechnet, oder positiv, wenn es die Befreiung zum Guten und die sittliche Charakterbildung gilt, dann geht man nicht zu Gott, d. h. nicht zu einem Punkt, einer Person unserer Geschichte, in der Gott mit der Fülle seines Lebens greifbar und gnädig zu uns herabgeneigt vor uns stände. Alles, was dahin schlüge, wäre veraltete Erlösungsphantastik. Nein, man horcht auf den guten Dämon in der eigenen Brust, auf eigene religiöse Gewißheiten, die zu unserem vernünftigen Dasein gehören, und spielt sie, so gut oder so schlecht, wie es gehen will, gegen das innere Elend des Lebens, gegen seine finsteren Dämonen aus. Wir sind dann immer bei uns, immer bei unserem natürlichen Vernunftleben und seinen Ideen, die wie Axiome in uns festsitzen; wir sehen höchstens noch auf Typen, Gestalten um uns, die greifbar spiegeln, was unsere eigene Brust birgt. Aber davon, daß wir, was doch wirklicher Glaube tut, je von uns, von unserer Umgebung, die elend wie wir ist, zu einer uns hier in der Welt erreichbaren, weil Wirklichkeit gewordenen Überwelt, Erlösungswelt, „Geistes"welt gehen könnten, davon ist keine Rede. Du sitzst an dir fest, du hast gerade so viel, wie du als Glied der Entwicklungsmenschheit an natürlicher Religiosität und an religiösen Kräften hast; finde dich damit ab. Das ist, christlich nüchtern betitelt, eigentümliche Ferne von Gott nicht nur Ferne von Jesus Christus und von seinem Gnadenheil, nein auch von Gott. Denn, wenn hier auch betont wird, daß hinter und in dem religiösen Vernunftleben Gott steht und Gott wirkt, wir haben doch immer nur uns selbst und bleiben bei uns selbst. Gott faßt uns mitsamt unserer Vernunft nicht selbst geistesmächtig, erlösungsmächtig, und wir fassen ihn deshalb auch nicht. Soll dies noch Erlösung sein, dann ist es entwicklungsmäßig bedingte Selbsterlösung der natürlichen Vernunft, d. h. keine Erlösung. Also doch, wenn auch in anderer Weise wie bei jenen Hegelianern: ihr werdet sein wie Gott. Denn eure Hilfe kommt von euch selbst, von der Bewegung eurer Vernunft. Das Fortschrittswerk hat sich in sich vollendet. Aber man braucht nun nicht mehr mit Grützmacher zu fragen, ob dies religiöser Rückschritt ist. Die Triebe des geschichtlichen Lebens haben alle, im Guten und im Bösen, die

Tendenz sich voll, konsequent auszugestalten. Das geschieht in diesem Stück neuester religiöser Geschichte auch.

Und nun diesem Gefüge von Abnormitäten gegenüber die Wirklichkeit der Erlösung durch Christus. Ein Bild der Wirklichkeit, wie es in den bisherigen Ausführungen bereits so oder so angeklungen hat.

Eins konnte aus allem Gesagten bereits deutlich werden. Die tiefste, letzte Scheidung der Geister liegt, wenn die christliche Erlösungsfrage auftaucht, in der Auffassung von Gott. Schließlich trennen sich auch bei der Lösung dieses Problems die Wege der Menschen vor dem Angesichte Gottes. Das ist bei allen geistlichen oder theologischen Differenzen der Fall; heute aber gewöhnen wir uns mit größerer Klarheit als je zuvor daran, das auch zu sehen. Mit vollem, sachlichem Recht spitzt sich deshalb auch z. B. die Lehrentscheidung, welche augenblicklich Cöln und den Westen unseres Vaterlandes bewegt, zu einer Erörterung über die Wahrheit des lebendigen Gottes und über die Geltung seiner Wahrheit im Leben der Kirche Christi zu. Nun, wie steht Gott vor uns, wenn es die Frage unserer Erlösung durch Christus gilt? Zunächst als der, der uns unbedingt in seiner Hand hat. Schon dies Erste an der Wirklichkeit Gottes gibt dem christlichen Erlösungsinteresse und dem christlichen Erlösungsglauben seine eigentümliche, innere Energie. Nicht ein Gott, der uns ferne ist, über den Sternen, im Jenseits, oder eine letzte, unfaßliche Allursache des Weltgetriebes und unseres Vernunftgetriebes. Nein, wir haben es alle mit einem Gott zu tun, der die Welt mit allem in ihr, auch mit unserem Leben, in allmächtigen Händen hält, durchwaltet, auf jedem Punkte bildet und will, mit einem machtvollen, lebendigen, ganz nahen Du. Dafür ist er Gott und nicht etwas anderes. Dies ist auch der Gott des Paulus und der des Herrn Jesus. Wir sind mit allem, was unserer Welt angehört, immer in ihm, diesen Du, und durch ihn. Man hätte keine Veranlassung viel nach Erlösung zu fragen, man könnte diesem ganzen Innersten des Christentums beherzt den Rücken wenden, wenn nicht dies Elementare, dies Erste wäre, dieser wahrhaftige, unentrinnbare Gott. Jeder fühlt ihn oder ahnt ihn wenigstens. Aller Protest gegen ihn wäre weniger intensiv, wenn man ihn nicht fühlte. Stelle dir einen machtvollen Willen, ein Du vor,

dem du und deine Welt in jedem Augenblick überlassen bist, restlos überlassen, dann hast du Gott.

Aber nun das Andere, Weitere an diesem Gott, das in unsere Erlösung hineinspielt. Es lebt in ihm, dem immer Nahen, solange wir nur natürliche Menschen sind oder so, wie wir von Natur sind, etwas von Gegenwendung, von Reaktion gegen uns. Der Grund ist jedermann, der nicht auf der Oberfläche des eigenen Wesens und des Menschenwesens überhaupt haftet, leicht zugänglich. Wir tragen ja als Glieder der natürlichen Menschheit ein Wollen in uns, das Gott konträr ist. Irgendwie treibt es uns von Natur alle in ein Leben für uns und unsere egoistischen Zwecke, das sich über die Schranke des Willens und Gesetzes Gottes hinwegsetzt, frei von Gott für uns. Irgendwie leben wir alle los von Gott in Willensverkehrung. Es hieß auf dem Berliner Kongreß, wir müßten im Interesse eines fortschrittlichen Christentums aus der Miserabilitätsstimmung der urchristlichen Gemeinde, also u. a. aus der des Paulus, aber — fügen wir von uns aus hinzu — auch aus derjenigen Jesu mit seinem ganz generalisierenden: ihr, die ihr arg seid, heraus. Der ganze düstere Wahn dieser Sündenlehre und dieser Betrachtung des natürlichen Lebens müsse schwinden. Nun wird man in der Tat sagen müssen, daß der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit in christlichen Kreisen unter Umständen in der Form von Brutalitäten auftritt, auf welche sich ein Mensch mit innerem Wahrheitssinn nicht einlassen kann. Der Sündengedanke kann und soll nicht unser Ehrgefühl, unser dankbares Hochgefühl an allem, was Gott an strebenden, schaffenden, vorwärtsweisenden Kräften in unser und unserer Mitmenschen Inneres legte, kassieren. Man muß die Menschen nicht wie Verkommene behandeln, wenn man von ihrer Sünde spricht. Und wer will verkennen, daß gutgemeinte Predigten diese Gefahr nicht immer vermeiden? Das Armesündertum ist gewiß für viele eine echte und ernstgemeinte Sache, für manche aber auch nur eine grobe Phrase. Das Sündenproblem will, wie alle Dinge des inneren Lebens, mit festen, aber doch zarten Fingern angefaßt werden. Was meinen wir, wenn wir von Sünde reden und in unsere Auseinandersetzung über die Erlösung durch Christus den Sündengedanken rücken? Die Menschensünde hat einen tiefsten Charakterzug. Den, daß wir die tatkräftige

Neigung haben, uns unseren Gott, dem Schöpfer und Herrn unseres Lebens, wenn er uns mit seinem heiligen Gebot gegenübertritt, ihm zu leben, ihm zu dienen, Glück und Lebenslust, Mühe und Arbeit mit ihm, in der Gemeinschaft mit ihm und im Gehorsam gegen ihn zu haben — daß wir die Neigung haben, uns diesem Gott zu versagen, ihn zu umgehen, vielleicht sogar uns gegen ihn aufzulehnen. Dies Eine und Gleiche tritt in den verschiedenen Menschen in sehr verschiedenen Stärkegraden, in höchst individuellen Einzelformen auf. Aber im Grunde ist es überall dasselbe. Und um dieses Hanges und seiner ungezählten Äußerungen willen lebt in unserem Gott und Herrn etwas von Gegenwendung, von Reaktion gegen uns. An diesem Punkte liegt der Grund der Trennung zwischen ihm und uns. Er steht nicht kühl über diesem Treiben; es trifft sein Leben. Er müßte sich aufgeben, er müßte aufhören Gott zu sein, wenn es anders wäre. Hier tritt seine unauflösliche, sündenabwehrende Heiligkeit in Aktion, hier erleben wir den Kontakt zwischen ihm und allem, was in uns von Gewissensernst lebt. Hier hat die sog. Miserabilitätsstimmung des Paulus, der Urchristenheit überhaupt und des Herrn Jesus ihr volles Recht. Sie faßt auf der Oberfläche und dann auch in der Tiefe der menschlichen Lebensbewegung die leiseren oder volleren Formen gottabgewandter, Frieden und Menschengemeinschaft zersetzender Ichsucht. Und im Zusammenhang damit faßt sie den Ernst der göttlichen Reaktion, dies, daß Gott in lebendiger Weise etwas gegen uns hat, was uns, wenn keine Erlösung kommt, von ihm ausschließt oder uns den Zugang zu ihm verwehrt. Dies Ganze, was wir uns über die Sünde und ihre Bedeutung sagten, ist etwas sehr anderes als eine Reihe auswendiggelernter Bibel- oder Katechismussätze. Dies ist schlichte, dem Erleben entnommene Vergegenwärtigung Gottes und Selbstvergegenwärtigung. Hier liegt der dauernde Beruf der Christenheit, Gotteswahrheit und Menschenwahrheit zu verbreiten. Wir dürfen nicht gesund und frei nennen, was in den tiefsten Beziehungen krank und gebunden ist. Wir müssen mit einer Diagnose, die ebensowohl von Übertreibung wie von optimistischer Schwärmerei frei ist, durch unsere Welt gehen.

Mit dem bisher Erörterten ist nun aber die eigentümliche religiöse Spannung bezeichnet, in der jeder Unerlöste, in der wir

alle ohne Christus stehen, die einen mehr oder weniger bewußt, andere ahnend oder dunkel empfindend: die Spannung in unserem Verhältnis zu Gott. Auf der einen Seite ein Gott, ein Herr, der uns ganz nahe ist. Aber dieser Gott zugleich uns innerlich abgekehrt. Man ist bei ihm, er hat uns immer und in ganzer Kraft. Aber wir haben ihn nicht, und sollen doch mit ihm leben und für ihn leben. Es gibt, so verstanden, wirkliche natürliche Gottesferne. Wer kennt sie nicht aus bestimmten Momenten seines Lebens! Es gibt deshalb, wenn nichts Neues, Erlösendes von Gott her in diese Lebenssituation hineingreift, wirkliches Heidentum, mag auch manches an der landläufigen Vorstellung vom Heidentum reformbedürftig sein. Und hier, in diesen Zusammenhängen unseres inneren Lebens, entwickelt sich nichts aus sich nach oben fort, hier helfen keine religiösen Vernunftanlagen und deren geschichtliche Evolution. Hier ist im Menschenleben und im natürlich-geschichtlichen Leben, mag es in anderen, kulturellen Beziehungen noch so viel Höherentwicklung geben, Konstantes, Unüberwindliches. Man wird Gott nicht los; dafür ist er Gott. Was gäben Ungezählte, die freien Nietzscheschen Herrenmenschen, die geistigen Aristokraten, die naturalistischen Schönheitsfreunde, die tugendstolzen Philisterseelen dafür, wenn sie ihn los würden! Aber man wird ihn nicht los. Und dennoch kann man nicht zu ihm hin, kann sich nicht mit ihm versöhnen, kann sich, so verstanden, nicht zu ihm hin erlösen. Hier hat alle Fortschrittsrederei für den ernsthaften Menschen ein deutliches, scharfes Ende.

Dies ist die Situation, in die Christus tritt und von der er uns erlöst. Ich spreche hier, wie es auch das Thema ausdrückt, von Christus selbst, von der Person des Herrn, als von dem, was uns erlöst. Ich spreche nicht bloß von Tatsachen seiner Geschichte, von Tod und Auferstehung Christi, als dem Erlösenden. Auch Paulus hat niemals gemeint, daß uns vergangene Geschichtstatsachen erlösten. Er hat einen persönlichen Erlöser Christus; aber der ist ihm der gestorbene und auferstandene, und ohne diese Tatsachen wäre er nicht, was er ist. Wie kommt nun Christus zu uns, wie greift er in unser Leben? Er kommt nicht nur in der Form einer geschichtlichen Mitteilung oder Überlieferung, der man mit der Kühle des beobachtenden Forschers oder des experimentierenden

Analytikers gegenüberstände. Er kommt auch nicht nur als eine literarische oder als eine Buchfigur, über die man, wenn einem der Sinn danach steht, hinliest wie über Friedrich den Großen und seine Taten oder über einen anderen Großen der Geschichte. Sicher, es ist schon etwas, wenn man dem Herrn nur erst mit diesem objektiven Geschichtsinteresse begegnet. Jedes Interesse an ihm muß uns willkommen sein. Es ist auf alle Fälle mehr als die glücklicherweise ganz unmoderne Stumpfheit oder Blasiertheit, welche ihn als ein erledigtes Etwas hinter sich zu haben meint. Ja, es kann auch gar kein Zweifel sein, daß auch die nüchterne, zergliedernde, exakt-historische Forschung über ihn zu befinden hat. Wie sollte es anders sein, wo der Herr doch innerhalb sehr bestimmter Grenzen greifbar, in der Geschichte steht? Er bietet sich als Glied der Geschichte ruhig allen diesen Unternehmungen dar, von Reimarus bis Wrede und bis zu Drews. Aber, solange es noch eine Christenheit gibt, die Glauben hat, solange es noch eine Theologie gibt, die ihre Aufgabe darin sieht, den Christenglauben, dies ganz eigenartige Stück Leben, zu beobachten und zu verstehen, solange weiß man davon zu sagen, daß dem Christus der neutestamentlichen Überlieferung, dem Christus des Wortes, die einzigartige Fähigkeit eignet, Gegenwartsgröße, lebendige Gegenwartsmacht für uns zu werden. M. a. W., es gibt nicht nur einen Jesus Christus, der dort hinten in der Geschichte steht, uns zeitlich und damit auch persönlich fern. Nein, es gibt allmächtigen Gottesgeist in der Welt, der diesen Jesus über das Einst, über das Gewesensein, auch über das bloße einstige, geschichtliche Auferstandensein hinaus in unsere nächste Gegenwart rückt. So wird der Christus der Geschichte zugleich der Übergeschichtliche. Er wird der, den keine geschichtliche Entwicklung überwindet, in Schatten stellt, allmählich nach seiten seines Einflusses auf die Menschheit zerreibt, was sie an allen sonstigen Größen der Geschichte tut. Wie viel ist schon an Goethe für die geschichtliche Weiterentwicklung zerrieben! Wäre jener Gottesgeist nicht bei der Christusüberlieferung, allerdings, dann wären wir ihr gegenüber allen Schwankungen der historischen Forschung und allen Erschütterungen kontrastierender geschichtlicher Beobachtungen ausgesetzt. Aber so sitzen wir an dieser Größe der Geschichte als einer lebendig nahen

fest. Wir haben mit Paulus den Herrn, der Geist ist. Und wenn wir uns nun fragen, was uns in ihm lebendig, gegenwärtig, als Leben unseres Lebens erfaßt, dann sind das keine dunklen, mysteriösen, unsicheren Dinge. Nein, es ist das, was das ganze Reden und Wirken dieses Christus von einst ausfüllte, das, was uns im neutestamentlichen Zeugnis von ihm ausgebreitet entgegentritt. Es ist seine königliche Liebe, die nie versagte, die bis zur äußersten Sündenhöhe, bis in den Tod zu den Sündern hielt und unter dem Ertragen der Reaktion Gottes gegen die Sünde vergab. Es ist seine Liebe, die zugleich heilig und sonnenhell alle Sünde strafte oder auf seiten der sittlichen Wahrheit stand. Es ist seine Liebe, die lebensmächtig, naturmächtig den Tod durchbrach. M. a. W., es ist die in diesen Jesus, in ihn selber, befaßte und in ihm erschienene heilige, allmächtige Gottesliebe. Nicht ablösbar von ihm, nie; wir haben sie nur in diesem Mann der Geschichte, nur mit ihren vollendeten Äußerungen in seinem Kreuz und in seiner Auferstehung. Aber indem sie, geschichtlich-real und doch übergeschichtlich, geistesmächtig, in unser Leben tritt, kommt Gott, kommt Gottes ewiges Leben zu uns. Er gewinnt in diesem Christus eine besondere Nähe bei uns, eine Gnaden-, eine Liebesnähe. Und daß dies geschieht, daß durch diesen Christus unsere Sündenferne von Gott ein Ende hat, das ist unsere Erlösung. Das ist Aufhebung unserer Schuld, Vergebung unserer Sünde, Triebkraft zum Guten und zur Überwindung der Welt. Der Gott, dem wir nie entrinnen, hebt hier die entscheidende Sündenfolge, an der alles hängt, die innere Trennung von ihm, durch den Mittler seiner allmächtigen Liebe, der bis in den Tod zu uns hielt und auferstehend für uns lebendig wurde, auf. Das ist Erlösung durch Christus. Nicht bloß objektive geschichtliche Tatsachen von einst, sog. Heilstatsachen, kommen hier in Betracht. Nicht bloß Lehren oder Sätze. Natürlich beides auch. Aber über beidem und in beidem eine durch Gottes unerforschliche Kraft in unser Leben gerückte Persönlichkeit mit deutlich faßbarem, königlichem und zugleich demütig-dienendem Liebeswillen, die sterbend und auferstehend mit uns Sündern für ewig eins geworden ist. Das ist, wie Paulus es nennt, Erlösung in Christus Jesus.

Sollen wir diese an der Persönlichkeit Jesu und an seiner Geschichte, an seiner persönlichen Gottesliebe und ihren Taten haftende

Erlösung, die so wirksam in unser Leben greift, die gar nichts Kaltes nichts Abstraktes, sondern etwas höchst lebensvoll Greifbares ist, sollen wir sie für die sog. Religiosität eines Jesus eintauschen, von dem die exakte Geschichtswissenschaft erklärt, daß er mit ihren Mitteln schwer oder kaum zu finden sei? Oder sollen wir annehmen, daß diese Erlösung, welche uns Gott mit dem Reichtum der geduldigen, ernsten, machtvollen Christusliebe ins Leben rückt, überbietbar sei? Was soll hier noch, diesem Tatbestande gegenüber, jener moderne Fortschrittsruf? Freilich, unser Glaube an diesen Erlöser Christus muß stetig tiefer, bewußter, fester, lebengestaltender werden. Das ist die Fortschrittsmöglichkeit und Fortschrittsnotwendigkeit, die für uns persönlich besteht. Unser Glaube muß auch um sich greifen, er muß die Tendenz auf Durchsetzung der bestehenden kirchlichen Organisationen und auf Welteroberung kräftig zur Geltung bringen. Wir müssen auch von unseren Lehrsätzen oder Dogmen, in welchen wir Gott, Christus und seine Erlösung ausdrücken, alles Schlackenhafte, was nicht zum echt Religösen gehört, abzustreifen suchen. Wir müssen es vertragen, wenn immer daran gearbeitet wird, diese religiösen Tatbestände und Güter adäquater, reiner, voller auszudrücken. Nur nicht die kleinliche Angstlichkeit der einmal festgelegten Formel gegenüber! Aber, ob man uns unseren Gott läßt, den unentrinnbaren, der uns durch Christus in wunderbarer, neuschöpferischer Gnadennähe erlöst, ob man uns seinen Christus läßt und den seligen, befreienden Tatbestand wiedergewonnener Gottesgemeinschaft durch Christus, darauf werden wir immer achten, dafür werden wir immer eintreten. Dafür haben wir aber auch die Gottesverheißung, daß dieser Lebensbesitz in einer Gemeinde ernsthafter Sucher und Kämpfer nie vergeht. Ewiges Leben hier in der enteilenden Zeit.

10. Die Notwendigkeit einer theozentrischen Theologie.

In ganzer Macht und Gewalt liegt die Natur und ihr Lauf vor dem Auge des Menschen von heute. Die Unendlichkeit der Natur mit der Vielzahl ihrer Sonnensysteme und die geschlossene, strenge Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegung ist uns allen tief eingeprägt. Wir verfolgen mit erstaunlicher Energie das stufenweise Werden der Natur und überschlagen ihren jetzigen grenzenlos reichen Bestand. Wir sehen auch heute mit größerer Deutlichkeit als früher, wie tief wir selber in die Natur und den Naturlauf versenkt sind: nicht bloß durch unsere Leiblichkeit, sondern auch mit unserer Seele. Wie ist uns das Auge für das Naturhafte, d. h. für das Gesetzmäßige, für das aus sich selbst Lebendige und nicht durch unseren Willen Gemachte unseres Seelenlebens geschärft! Für das wogende Spiel unserer Triebe bis zum sexuellen hin, für die rastlose Bewegung unserer Phantasie, für den festen, gegebenen Bestand unserer Anlagen oder Talente, über den wir nicht hinauskönnen, für das urwüchsige, ungewollte Leben und Walten des Genies, schließlich überhaupt für das Wachsen, Reifen und Altern unserer Seele, das unserem Wollen entzogen ist! Man wird sagen dürfen, daß es seit dem Eintritt des Christentums in die Welt keine Epoche gab, in welcher Auge und Sinn der europäischen Menschheit so intensiv auf dieses große, unentrinnbare Stück unserer Wirklichkeit gerichtet war, wie die heutige. Es gab Zeiten, in denen die Natur und das Natürliche sozusagen den Blicken der Menschen entzogen war. Das mönchisch durchsetzte, kirchliche Mittel-

alter, der Pietismus in allen seinen Formen waren, wenn ein durchschnittliches Urteil über sie erlaubt ist, für die Macht und Bedeutung der Natur blind, und was wir jetzt noch von echtem Pietismus unter uns haben, trägt immer noch ein Maß von jener Blindheit an sich. Aber im ganzen beherrscht die Natur die Gedanken der Gegenwart in ungeahnter Kraft. Durch ihre Macht erregt sie Furcht, an ihre strenge Gesetzmäßigkeit, Konsequenz und Ordnung heftet sich Bewunderung, was sie an Schönheit an sich hat, an Licht und Farben und Harmonie, an eigentümlichem Stimmungsgehalt, das schafft tiefe, selbstvergessene Freude und Seligkeit. So schiebt sie sich vielen unserer Zeitgenossen vor Gott, sie wird zum Surrogat für Gott. Sie richtet auf sich Religion, Kultus, Anbetung. Wir kennen die Prediger dieses Naturkultus. Der ganze naturalistische Monismus von heute, soweit er religiös ist, gehört hierher, also Häckel und seine vielgegliederte Anhängerschaft, u. a. ein Mann wie Bölsche, der dem großen Kreis seiner Leser neben der gesetzmäßigen Harmonie der Natur auch ihr Liebesleben, die Züge von Güte an ihr deutet, und viele andere. Aber wie weit geht der Kultus des Naturhaften über die monistische Gemeinde hinaus, in wie viel Formen regt er sich, selbst bei solchen die ihn absichtlich gar nicht wollen! Wie vergöttert man heute rein äußere Macht und Kraft — man denke an Nietzsche —, wie huldigt man dem Genialen in allen seinen Ausstrahlungen, dem dichterischen, künstlerischen, politischen Genie und schiebt es tatsächlich vor Gott! Was hat uns in dieser Beziehung der Goethe-, der Bismarckkultus zu sagen! Die Gegenwart steckt tief in einer neuen Form von Naturreligion. Eine Naturreligion ohne Gott, von dem lebendigen Gott ganz zu schweigen, breitet sich unter uns aus. Wenn nicht alles trügt, wird ihr viel von der nächsten Zukunft unseres Volkes gehören. Sie wird es tiefer in einen allseitigen Naturalismus des Lebens verstricken. Wo sitzt der eigentliche Fehler dieser Religion, biblisch geredet: ihre eigentliche Torheit? Nicht darin, daß sie über der Schönheit der Natur ihre Unschönheit, über ihrer Harmonie ihre erschütternden Katastrophen, über ihrer Kraft deren blinde Gewalt, über ihren genialen Gestalten deren Schwäche und Sünde übersieht. Das Entscheidende ist doch dies, daß diese Religion Herr nennt, was den Namen des Herrn

trotz aller Gewalt, die es über uns hat, nicht und nie verdient, daß sie anbetet, verehrt, was selber nur stumm dem Gesetz gehorcht. Gerade weil die Natur gesetzmäßig lebt und wirkt, weil ihr Lauf bei all seinem Glanz und seiner Gewalt ein gebundener, gezwungener ist, weil sich hier nie ein Hauch von wirklich selbsttätigem, freiverfügendem Wollen regt, auch dann nicht, wenn wir mit Reinke die Zielstrebigkeit der organischen Natur annehmen, ist die Natur das Gebiet der Ohnmacht, der schlechthinigen Machtlosigkeit. Wer sie religiös verehrt, beugt sich vor dem in sich Ohnmächtigen und sinkt auf seine Stufe, wird ohnmächtig, willenlos, schlaff, geschoben, getrieben. Man erinnere sich an die naturalistischen Menschen Frenssens —, an den ganzen Figurentypus in Hilligenlei. Wir aber, die wir Theologen, Männer der Kirche und Christen sind, wir haben heute die Aufgabe, allem und jedem modernen Naturkultus gegenüber, er sehe aus, wie er wolle, und komme, woher er wolle, den Gott der Macht, den Herrn zu verkündigen, den, der eben als der Herr einzig und allein Ehre und Anbetung verdient, den supranaturalen, der vom Zwang des Naturlebens frei ist, der auch ein anderer ist wie wir Menschen mit unserer natürlichen Ohnmacht und mit der begrenzten Macht unserer Persönlichkeit. Die Machtseite in Gott muß heute wieder voll heraustreten. Mit dieser These will ich die Erörterungen über eine wahrhaft theozentrische Theologie einleiten. Der Wechsel der geistigen Bewegungen legt der Bearbeitung und Verkündigung der Gotteswahrheit wechselnde Aufgaben vor. Dies ist heute eine unserer wesentlichen Aufgaben: Versetzung der Natur und des Natürlichen bis zur angeborenen menschlichen Genialität hin an die Stelle, die ihm gebührt, tief unter Gott, Protest gegen jede Entthronung und Verdrängung Gottes mit Hilfe der Natur, Verkündigung der Herrenmacht Gottes im Unterschied von allem, was Natur heißt.

Aber die Menschen von heute haben nicht bloß Gott über der Natur *verloren*. Eine andere Gruppe tritt vor unser Auge. Sie bekennen sich zu Gott, sie reden von seinen Wirkungen an unseren Seelen. Sie wissen, daß er hier gebietet, straft, erlöst, rettet. Gott und die Seelen, Gott und die Welt der Geister treten für sie eng zusammen. Aber von dem großen Bereich des Naturlebens rücken sie Gott ab. Die Natur hat ihrer Überzeugung nach so-

zusagen ihren Herrn oder, wenn man will, ihren Gott für sich. Das ist das Naturgesetz oder der Komplex der Naturgesetze. Alles Natürliche um uns und an uns spielt sich kausal gebunden, gesetzmäßig ab, nur in unserem persönlichen, sittlichen Innenleben begegnet uns Gott, hier tut er seine erlösenden Wunder. So wird unsere Wirklichkeit für uns in zwei Teile zerlegt: die eine, die geistig-sittliche, in welcher Gott der Herr erfahrbar herrscht und wirkt, Leben schafft, erneuert; die andere, die natürliche, in welcher das innewirkende Gesetz die Herrschaft hat. Man braucht nur an Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums zu erinnern, um für diese Überzeugung, für diese Form von Glauben einen Beleg zu haben. Wer will verkennen, daß diese Verselbständigung der Natur Gott gegenüber, die unter dem Titel ihrer Gesetzmäßigkeit vor sich geht, dem Gottesglauben und damit dem Christentum einen empfindlichen Schaden zufügt und weiterhin zufügen kann? Wir sitzen viel zu tief im Natürlichen, es dringt viel zu fest an uns heran und in uns hinein, als daß wir es ertragen könnten, dieses Gebiet entgöttlicht, ohne Gott auf sich gestellt zu sehen. Soll Gott unser Halt und unsere Zuflucht sein, dann muß er als absoluter Herr und Beherrscher dieser Welt des gesetzmäßigen Zwanges vor uns stehen. Dann müssen wir auch nicht bloß, wie es uns so oft gesagt worden ist, von der Erfahrung der göttlichen Macht- und Erlösertätigkeit an unseren Seelen aus den Glaubensgedanken, soll heißen das Glaubenspostulat, bilden, daß Gott auch das natürliche Geschehen zu unserem Besten lenkt. Nein, wir müssen Gott, weil er sonst aufhört Gott zu sein, fest und absolut zum Herrn, zum Machthaber des gesetzmäßigen, kausal zusammenhängenden Naturlaufs machen. Und zwar nicht bloß so, wie es heute von vielen Seiten mit vollem Recht geschieht und wie die Bibel es uns vordenkt, daß alles gesetzmäßige Geschehen in der Natur immanentes Wirken des supranaturalen Gottes ist, — eine Überzeugung, gegen welche bekanntlich der Gesichtspunkt des Naturgesetzes keinen Gegengrund bildet, da ja das Naturgesetz nichts Selbständiges, nichts Wirkendes oder Schaffendes, sondern nur eine Form oder Weise des Geschehens ist, die durchaus für den wirkenden Gott im Naturlauf Raum läßt —, nein, wir müssen auch in dem Sinne für die Herrenmacht Gottes der Natur gegen-

über eintreten, daß er, wenn er will, wenn seine rettenden, heilschaffenden Zwecke es mit sich bringen, anders als in gesetzmäßiger Weise, eben neuschöpferisch, wunderhaft wirken kann. Der Gesichtspunkt des Naturwunders bezeichnet heute die Stelle, an welcher heiß um Gottes vollen Machtbesitz, um Gottes volle Gottheit gestritten wird. Weithin läßt man sich den Gedanken des seelischen, dem persönlich-sittlichen Bereiche angehörigen Wunders gefallen; man ist gelegentlich überrascht, wie bereitwillig hier die neuschöpferische Machttätigkeit Gottes etwa von Gliedern der religionsgeschichtlichen Schule zugestanden wird. Desto energischer entnimmt man, im Banne der modernen naturgesetzlichen Betrachtung stehend, die Natur der Wunderwirksamkeit Gottes. Wir haben hier einen richtigen Dualismus vor uns, Natur hier und Seele dort. Das Naturgesetz schließt Gott aus und macht ihn klein, in der Seele herrscht er. Und doch müssen wir erkennen, daß angesichts des engen, lebensnotwendigen Zusammenhanges von Leib oder Natur und Seele, für den ja dem modernen Menschen das Auge durchdringend geöffnet ist, eine rettende, erlösende Tätigkeit Gottes nichts, nichts Ganzes, nicht Vollendetes ist, wenn sie nicht mit unserer Seele oder mit den Menschengeistern auch unsere Natur, unsere Naturwelt betrifft. Der Herr Christus, durch welchen das Wunder unserer Rettung geschieht, kommt nicht bloß als Geist zu einer Geisterreihe. Er kommt als Mensch von Fleisch und Blut. Man denke an das Gewicht, welches die johanneischen Schriften auf diese Seite der Sache legen. Er tritt uns im Verfolg einer wahrhaftigen, d. h. einer leiblichen Auferstehung als Bringer des neuen Lebens gegenüber. Er durchbricht nicht nur den Schuld- und Gerichtsbann, sondern auch den Bann des Todes und damit den des Naturübels. Er streift in Gottes Macht als der Erstling alles: Schuld, Sünde, Schwäche, Not und Tod von sich ab und wird ein vollendeter geistleiblicher Mensch, auch wenn wir zehnmal die Lebensgesetze seiner neuen Leiblichkeit oder seines neuen Naturzusammenhangs nicht ausdenken können. Und so verbürgt er die wahrhaftige, kommende Menschheits- und Welterneuerung, ohne welche das Heil Gottes und das Reich Gottes ein im letzten Grunde undenkbarer Torso ist. Heil gibt es für uns, wenn wir nüchtern, realistisch und nicht platonisch-spiritualistisch denken wollen, eben nur, wenn

unser ganzer Mensch und die auch durch den Naturzusammenhang verkettete Glaubensgemeinde in ihrer Wesensganzheit vom Verderben errettet wird. Das versöhnte Gewissen und der erneuerte gute Wille und die Gemeinschaft der Guten ist eben nicht alles; die Naturverwandlung, das Schwinden des Übels, der Schwäche bis zum Tode hin gehört auch dazu. M. a. W., wir müssen eine durchgebildete Eschatologie vertreten, eine Theologie der Welterneuerung. Wir können sie aber nur vertreten, wenn wir den Gott des Naturwunders, in diesem Sinne den wahrhaftigen Gott, den Herrn der Natur haben, dessen entscheidendes Symptom die volle, d. h. die leibliche Auferweckung Jesu Christi ist. Unsere Stellung zur Auferstehungsfrage entscheidet über unsere eschatologische Stellung. Weil die Jünger einen vollen Auferstehungsgedanken hatten, hatten sie auch einen vollen Wiederkunfts- und Vollendungsgedanken. Die ethizistische Beschränkung Gottes und Christi auf das Seelengebiet hat uns die Eschatologie verkümmert. D. h. sie hat uns den Vollgehalt der christlichen Hoffnung verkümmert. Damit hat sie aber das Glaubensbewußtsein und die Glaubensintensität der Gemeinde verkümmert. Denn der rechtschaffene Christ und die rechtschaffene Gemeinde lebt ein intensives Hoffnungsleben, ein Urteil, an dem alle Torheiten, welche sich mit der christlichen Zukunftserwartung verknüpft haben und verknüpfen, nicht irre machen können. Hinter dieser ganzen Verkümmerung des Menschheitsheiles aber, die in der Spiritualisierung der Christusperson, in der Spiritualisierung seiner Auferstehung und der Weltvollendung zutage tritt, steht die verkürzte Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Natur, steht der vollere oder leisere Protest gegen das Naturwunder, steht die bewußtere oder unbewußtere Vergöttlichung des Naturgesetzes, steht die Verkümmerung des Machtbesitzes Gottes. Wer will leugnen, daß es sich hier um vitale Wahrheits- und Glaubensinteressen handelt? Ein voller, unverkürzter Gottesgedanke gerade nach seiner Machtseite hin trägt unser Leben. Hier, wo es gilt ihn herauszustellen, liegen Lebensaufgaben der Theologie. —

Aber wir müssen unserer Eröterung jetzt eine andere Richtung geben. Bis dahin stand die Natur vor unserem Auge, beschäftigte uns die Kraft, mit der sie sich heute vor Gott rückt, sein Herrschaftsprädikat an sich rafft oder wenigstens seine Herrenstellung verkürzt

und auf sie einen Schatten wirft. Jetzt wenden wir uns einer anderen Seite des modernen Lebens zu.

Wir stehen vor einer staunenswerten Überwindung der Natur durch den Menschengeist. Das Kulturstreben und das Kulturgelingen ist zur vollen Blüte entfaltet. Spricht man von diesem Stück unserer nächsten Wirklichkeit, dann richtet sich der Gedanke zu allererst auf den Aufstieg der Technik im weitesten Umfang des Wortes. Aber was wäre auch von der Steigerung des wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen Lebens zu sagen! Nun hat die Höhe der Kultur unter unseren Zeitgenossen weithin einen Kultus der Kultur hervorgerufen. Ohne ihn wäre z. B. die Erscheinung der Sozialdemokratie unverständlich. Unbesinnlich drängt man zum Kulturgenuß; Gott und die Ewigkeit werden über ihm vergessen. Fein und tief hat Selma Lagerlöf in ihrem: „Die Wunder des Antichrist" diese Seite am Sozialismus erfaßt. Die Erscheinung nimmt aber auch die geistigere Form an, daß man mit dem Menschengeiste Kultus treibt, der diese Errungenschaften herrvorgerufen hat. Wie ist das Sophokleische Wort: „Vieles Gewalige lebt und webt, und nichts ist gewaltiger wie der Mensch", heute wieder unter uns lebendig! Das bisherige kulturelle, welterobernde Gelingen hat überdies eine ungeahnte Fortschrittszuversicht hervorgerufen. Man will nichts mehr von Fesseln hören, die den Menschengeist bei seiner Natur- und Weltüberwindung hemmen könnten, geschweige denn etwas von einem angeborenen sündhaften Habitus, der ihm im Umgang mit Natur und Welt irgendein Maß von Enthaltsamkeit, von Askese zur Pflicht machte. Er steht als Herr seiner Welt gegenüber; ist er es noch nicht, so wird er es werden. Und um ihn liegen in tausend Kulturgütern die Siegestrophäen seiner Macht. Gott aber versinkt dahinter. Wie hat der Kulturkultus und der Menschenkultus unter den Gesichtspunkt der Kultur heute den lebendigen Gott verdrängt!

Nun gibt es aber in der Gegenwart viele, welche den Schaden dieser Kulturüberstiegenheit überschlagen und sich nach Rettung von ihm umsehen. Sie sagen sich zunächst mit vollem Recht: was ist eigentlich diese vielgerühmte Herrschaft des Menschengeistes über die Natur, diese technische, wirtschaftliche, wissenschaftliche, z. B. naturwissenschaftliche Beherrschung? Ist sie wirkliche, durchdringende

Herrschaft? Ist es denn nicht so, daß wir Menschen, um kulturell mit unserer Natur und Welt fertig zu werden, uns sorgsam und gehorsam den Gesetzen des Naturlaufs anbequemen müssen? Ist denn nicht Technik gehorsame Beobachtung und Befolgung von Naturgesetzen? Ist denn die Maschine, dieser Triumph des technischen Erfindergeistes, nicht in Wirklichkeit die gehorsame Rekonstruktion eines Stückes Naturmechanismus? Also wir bilden nur nach in unserer Kultur, scharfsinnig, anhaltend beobachten wir und bilden wir nach. Wir sind hier nicht schöpferisch tätig, wir herrschen nicht im Vollsinn; der eigentliche Adel unseres persönlichen Lebens, der freie, aus dem Eigensten bildende, selbstverfügende Wille kommt hier gar nicht zur Äußerung. Es gibt viel höhere Äußerungen des Menschengeistes als Kultur und Technik. Jede gute Tat, jede freie Tat des Dienstes oder der aufopfernden Liebe ist größer. Ja, dem kulturarbeitenden Geiste liegt in seiner Hingabe an das Technische die Gefahr der Veräußerlichung, der Erdrückung des Persönlich-Sittlichen außerordentlich nahe, gar nicht zu gedenken der veräußerlichenden, versinnlichenden Kraft des Kulturgenusses. So sinnt man auf Rettung vor der Bewältigung durch den modernen Kulturgeist, vor dem Versinken in den Kultus des Kulturellen. Ein großes Stück geistigen Strebens der Gegenwart ist durch diese Tendenz charakterisiert. Man ist irgendwie auf der Flucht vor der veräußerlichenden Macht der Kultur. Aber dabei wird ein doppelter Weg eingeschlagen. Den ersten beschreibe ich nur, denn er berührt sich mit früher Bemerktem. Desto mehr bedeutet dann der zweite.

Die einen flüchten sich zur Natur. Analog wie vor gut hundert Jahren zu Rousseaus Zeiten, in einem Ausschnitt der Aufklärung, ersetzt man den Kulturkultus durch den Naturkultus. Hierher gehört das moderne stimmungsmäßige Versinken in die Natur mit ihrer Harmonie und Schönheit. Böcklins Landschaftsmalerei ist u. a. ein Hebel für diese kulturabgewandte, kulturmüde Naturverehrung. Überhaupt wäre hier der ganze moderne Überschwang des Landschaftlich-Stimmungsmäßigen in der Malerei zu nennen. Mindestens von einer Seite her gehört er hierhin. Mit der Stimmungsmache verbindet sich die moderne Musikmache, überhaupt der reichgegliederte Ästhetizismus der Gegenwart. Viele der kultur-

flüchtigen Modernen sind Ästheten. Aber wir wollen auf die andere Gruppe sehen, die hier in Frage kommt. Sie ist in ihrer Art tüchtig und edel. Trotzdem verschiebt sie die Dinge und ruft Theologie wie Leben zum Widerstande auf.

Ich denke an die große Zahl von Gegenwartsmenschen, welche der Kulturveräußerlichung, der modernen Richtung auf die Weltbearbeitung und den Weltgenuß gegenüber den Personalismus, die Pflege der Persönlichkeit, des persönlichen Innenlebens auf die Fahne geschrieben haben. Wir kennen sie alle von Philosophen wie Eucken an über Theologen wie Johannes Müller, Lhotzky weg zu maßgebenden Führern des religionsgeschichtlichen und weiterhin auch des Ritschlschen Theologenkreises. Alles Männer von tiefdringendem idealem Streben. Allen gemeinsam das Feststehen bei unserem Persönlichkeitscharakter; dies der rocher de bronce, auf dem sie fußen. Alle naturabgewandt, psychologisierend, spiritualisierend. Sie gehen uns hier in theologischer Absicht an. Was unter ihren Händen aus Gott wird, möchten wir wissen. Da tuen sich verschiedenartige Bahnen auf. Alle führen sie zu einer Lädierung, einer Verkümmerung Gottes. Alle rufen sie die Theologie dazu auf, der Größe, dem Vollgehalt Gottes zum Ausdruck zu verhelfen oder theozentrisch zu sein.

Eine Gruppe unter diesen Personalisten ist eigentlich rein menschlich, anthropozentrisch interessiert. Ich erledige sie rasch. Sie reden davon, daß wir als Persönlichkeiten, als persönliche Ichs alle ein unveräußerliches Ewigkeitsgefühl in uns tragen. Auf das sollen wir uns allen veräußerlichenden, verweltlichenden Tendenzen der Gegenwart gegenüber zurückziehen. Zugleich verweisen sie auf die tätige, zur Vervollkommnung drängende Zielstrebigkeit, die unserem persönlichen Leben mit allen organischen Wesen gemeinsam sei. Ihr sollen wir uns anvertrauen, das Leben aber und die Eindrücke wie die Aufgaben des Lebens nach allen Seiten hin als Material für diese Selbstvervollkommnung, die uns unendliche Weiten eröffnet, benutzen. Das Ziel des Lebens liegt so völlig in dem persönlichen Ich und in seiner immer weiteren Ausgestaltung. Höchstes Glück der Erdenkinder ist doch die Persönlichkeit, nicht die Kulturarbeit, geschweige denn der Kulturgenuß. Gott und sein Heil kann hier prinzipiell ganz aus dem Spiel bleiben. Die Persönlich-

keitspflege kann ganz atheistisch sein oder auch verschwommen pantheistisch.

Ernsthafter kommen die anderen, um die es sich hier handelt, in Betracht. So, wie ich sie jetzt charakterisiere, stehen sie als einflußreiche Männer des religionsgeschichtlichen Theologenkreises vor uns. Bei ihrem Persönlichkeitsstreben achten sie auf die beiden großen Hemmungen, welche der Entfaltung unseres persönlichen Lebens entgegenstehen, auf die Sünde in unserem Willen und auf das Schuldbewußtsein in unserem Gewissen. Schuld und sittliche Unfreiheit sind hier die Steine, die aus dem Wege geräumt werden müssen. Ohne Vergebung und Willenserneuerung, ohne Heilsgewißheit und Kraft zum Guten kennen sie keine Aufrichtung oder Vollendung der Persönlichkeit. Und hier knüpfen sie an das Christentum an. Aber freilich an ein Christentum, wie sie es umgebildet haben, an ein Christentum, in welchem Gott in eigentümlicher Weise in den Hintergrund gerückt ist, in welchem der Mensch und nicht Gott dominiert. Sie richten den Blick auf die geschichtliche Jesustatsache. Aber Jesus steht vor ihnen nicht als der Mensch, als das Glied unserer Geschichte, welches persönlich selber zu Gott gehört, mit Gott in gleicher machtvoller, heiliger Liebe geeint. Jesu eigene Persönlichkeit, sein Denken, Wollen und Tun, ist ihnen nicht die Stätte in unserer Geschichte, an welcher sie Gott selber begegnen, dem Gott, der zu uns spricht und an uns wirkt. Sie haben nicht den Gottmenschen, nicht den Jesus, an den man, weil er persönlich Gottes ist, glaubt, nicht, so verstanden, die Offenbarung Gottes im Fleisch. Hätten sie diesen Christus Jesus, dann wäre von einer Zurückschiebung Gottes durch sie keine Rede. Aber sie haben ja in Jesus nur den Glaubensmenschen, den Träger von Religion. Sie haben Jesus nur als Subjekt des Glaubens, als ein ausgezeichnetes Glied der allgemeinen Religionsgeschichte. Hier, wie überall auf diesem Felde, haben sie nur menschliche Religion, nur menschliches Glauben, nicht Gott, nicht die direkte, uns zugewendete persönliche Macht- und Liebesoffenbarung Gottes in der Geschichte. Sie sagen vielleicht, daß der Glaube Jesu der vollendetste und überhaupt der Abschluß alles Glaubens in der Welt sei. Gerade dies, daß Jesus an die vergebende und sittlich befreiende Vaterliebe Gottes glaubt, also glaubt, was sie selbst im Interesse persönlicher

Vollendung nötig zu haben meinen, erhebt ihnen seinen Glauben auf diese Stufe der Vollkommenheit. Aber vor den lebendigen Gott schiebt sich ihnen hier, in Jesus, doch der Mensch, die geniale, große religiöse Persönlichkeit, oder die menschliche Geschichte. So ist es hier, der Jesuserscheinung gegenüber, so ist es auf dem religionsgeschichtlichen Felde überhaupt. Man nimmt natürlich an, daß das reiche, große religiöse Innenleben Jesu einer Berührung seines Geistes mit Gott entspringt, einer einzigartigen, tiefen. Aber dabei bleibt es doch: in der Geschichte nicht Gott selbst, sondern der Mensch und seine Religion. Religiöse Gedanken über Gott, von Gott, große, tiefe, haben wir, von Gott entfachtes religiöses Leben, an das wir uns halten können, strahlende religiöse Brennpunkte, aber nicht Gott selbst in seinem direkten glaubenwirkenden, erlösenden Nahekommen zu uns. Es gehört doch wirklich zu den erschütternden Tatsachen der Gegenwart, daß wir eine Theologie haben, glänzend durch ihre Anempfindung an menschliche religiöse Genialität, glänzend durch ihre Zusammenschau des Verwandten in den Religionen der Erde, die uns nicht zu Gott führt, sondern zum Menschen und seiner Religion, die Anthropologie ist, gar nicht Theologie. Man muß es sich klar machen, wie sich diese theologische Erscheinung in unsere theologische und religiöse Gesamtlage einfügt. Hörten wir vorhin davon, wie für viele unserer Zeitgenossen Gott vom Boden der Natur verdrängt ist und seine Naturherrschaft verloren hat, so haben wir es nun mit einer Zurückschiebung Gottes hinter die menschliche Geschichte, hinter menschlichen Geist und menschliche religiöse Genialität zu tun. Aber kann diese Situation wirklich dem religiösen Empfinden genügen? Dürstet die Seele nicht nach dem lebendigen Gott selber, nach seiner versöhnenden, erlösenden Gemeinschaft? Und gehört nicht dazu, daß wir zu ihm kommen, dies, daß er in unserer Wirklichkeit, in unserem Weltleben, also in unserem Naturleben und zumal in unserer Geschichte, selber, persönlich zu uns kommt? Wir wissen alle, in welchem Umfange diese moderne Verdrängung Gottes aus unserer Wirklichkeit an dem Kantischen Wissenschaftsbegriff ihre Stütze findet. Die Wissenschaft, das verstandesmäßige Erkennen, heißt es, weiß nur von der Natur in ihrem kausalen Zusammenhang und nur von der Menschengeschichte mit dem Kausalnexus ihrer Tatsachen; von Gott weiß sie

nichts. Nun gut, wenn dies das letzte Wort über den Wissenschaftsbegriff ist, dann müssen wir eben um Gottes willen auf die Verknüpfung der Theologie mit solcher Wissenschaft verzichten. Das sage ich mit Grützmacher. Die Theologie hat es mit der lebendigen Gotteswahrheit zu tun und mit dem Glauben, der an ihr hängt, im Grunde mit nichts anderem. Bearbeitung von Menschengeschichte, Religionsgeschichte, weiterhin auch Religionspsychologie, so wertvoll sie an ihrer Stelle sind, sind noch nicht Theologie. Wir müssen eine Theologie haben, die klar und entschlossen Gott treibt, ganz theozentrisch, nicht anthropozentrisch. Diese Theologie leugnen und uns an den Menschen, an die Geschichte mit ihren großen religiösen Persönlichkeiten binden, was heißt es denn eigentlich? Es heißt — sehr dogmatisch — wieder die Macht Gottes negieren, die ihm die Möglichkeit gibt, uns wunderhaft auf dem Felde der Geschichte selbst zu begegnen, selbst, direkt in einer Menschenpersönlichkeit, die sein Leben atmet, die selber mit ihm eins und einig ist. Es heißt aber auch, und das ist hier in bezug auf Gott das Neue gegenüber unseren bisherigen Darlegungen, es heißt die unbegreifliche, aber wirkliche Liebe Gottes zu uns endlichen, schwachen, sündigen Menschen, zu seinen Feinden, leugnen, die ihn treibt, herablassend, gnädig in einem Gliede unserer Geschichte selber der unsere zu werden. Es ist bedeutungsvoll zu sehen, wie maßgebende theologische Bewegungen der Gegenwart dazu dienen, das Große, das Göttliche in Gott zu verdunkeln. Von den verschiedensten Seiten wird gegen seine Herrschaft der Stoß geführt, bald leiser, bald stärker. Hier in der religionsgeschichtlichen Schule, in der sehr viel von Gottes Vaterliebe geredet wird, oft in Klängen des Jubels oder der dankbaren Freude, trifft der Stoß diese Liebe. Denn wir wollen darüber nicht im Unklaren bleiben: Gottes Liebe, die ihn treibt, der unsere zur persönlichen, von Sünde, Elend und Tod rettenden Gemeinschaft zu werden, hat man nur, wenn man den rechten, echten Christus hat. Gottes Liebe und Gottzugehörigkeit Jesu im Sinne seines Wesens- und Lebenszusammenhanges mit Gott sind Komplemente, die unlöslich verbunden sind. Gottes Liebe ist für uns in der Gottheit Jesu Christi volle Realität, sonst ist sie es nicht.

Aber wir haben es in unserem augenblicklichen Zusammenhang,

in welchem es sich um die durch den Kulturüberschwang und durch den materialistischen Weltsinn veranlaßte Pflege des persönlichen Lebens handelt, noch mit einer anderen, letzten Erscheinung zu tun. Es gilt hier der Theologie Ritschls und seines Kreises zu gedenken. Natürlich nur in einer bestimmten Beziehung, die hier in Betracht kommt. Das ist doch der tiefe Unterschied zwischen der Ritschlschen Theologengruppe und der religionsgeschichtlichen, daß sie uns auf dem Boden der Geschichte, in Jesus Christus Gott selber finden läßt. Sie hat den Jesus, an den man glaubt, sie hat nicht bloß den religiösen Helden Jesus. Sie hat eine Christologie. Ob eine vollständige, das ist eine Frage, die wir hier übergehen können. Ich meine es nicht und glaube es verantworten zu können, wenn ich sage, daß sich bei den Gliedern des Ritschlschen Kreises abgestufte Verkürzungen der Christustatsache finden. Aber das ist es doch, was uns mit allen diesen Männern verbindet, daß sie von persönlicher Gottesoffenbarung in der Geschichte, von einem persönlichen, wenn auch verkürzten Hervortreten Gottes in ihr leben, also eine wirkliche Theologie haben. Indes wie sieht bei ihnen der Gott der Offenbarung aus? Sie reden von seiner Liebe. Durch diesen Theologenkreis ist der Eindruck erweckt worden, daß die Liebe in Gott mit einer gewissen Ausschließlichkeit herrsche. Neben seiner Liebe kommt weder seine Heiligkeit, seine Geschiedenheit vom Bösen, aus der seine unbedingte Reaktion gegen das Böse hervorgeht, voll zu ihrem Recht. Das zeigt sich, um den zentralen Punkt zu nennen, an der Auffassung des Kreuzes Christi, die hier vertreten wird. Aber auch das Machtmoment in Gott wird hier verkürzt. Das zeigt sich an der starken Tendenz, das Wirken Gottes und Christi auf die Seele und auf ein Reich der Seelen zu beschränken, an der gebrochenen Stellung zum Naturwunder. Rufen schon diese Mängel die neuere Theologie dazu auf, die volle Gotteswahrheit herauszustellen, den Gott des ganzen Vermögens, den wahrhaft überweltlichen, und den Gott der ganzen Heiligkeit, der alle Energie unseres Gewissens belebt, veranlassen also diese Mängel dazu, heute gegen jede einseitige, schlaffere, mattere, selbstverständliche Verkündigung der Liebe Gottes zu protestieren, so liegt nun in der Beurteilung dieser Liebe selber, in ihrer Verwertung oder Handhabung ein eigentümlich kranker Zug. Mit Hilfe der Betonung der Liebe Gottes

wird Gott hier zum Mittel für unsere Zwecke degradiert. Hier herrscht das reine, durchgebildete Für-uns-Gottes, das um der Wahrheit und Ehre Gottes willen unerträglich ist, das, so wie es hier verstanden wird, wahrhaft depravierend auf die moderne Frömmigkeit gewirkt hat. Es ist, wenn man sich mit Ritschls Theologie beschäftigt, im Grunde viel wichtiger, diesen immer noch bestehenden Einfluß, der sie auf das Glaubensleben unserer Tage übt, zu beobachten, als den Abstand oder Zusammenhang bestimmter Ritschlscher Einzelsätze mit dem Evangelium der Bibel oder der Kirche festzustellen. Die Liebe Gottes und der Personalismus greifen in Ritschls Theologie, schließlich auch in der seiner Anhänger, ineinander. Die Liebe Gottes oder besser: Gott in seiner Liebe ist das Mittel, mit dessen Hilfe sich die menschliche Persönlichkeit, unser Ich in die Höhe richtet. Sie beseitigt das lähmende Schuldgefühl, sie stellt den Lebensmut, die Lebensfreude her, sie richtet den Willen auf die Übung der Liebe — beides in einer Gemeinschaft von Geistern, die als Gottes Reich gedacht wird. Dadurch aber erhebt sie das persönliche Ich über die Natur und über alle veräußerlichenden Lebenstendenzen. Diese Liebe stellt es fest auf die Füße. Für die Behauptung des Eigenwertes der Persönlichkeit ist so Gott, d. h. der Gott der Liebe, die maßgebende, zureichende Wertbasis. Und mit ihm ist es Jesus Christus, der durch den Willensinhalt gleichgerichteter Liebe mit ihm verbunden ist. Das ist die strikte Durchführung des Wertgesichtspunktes in der Religion, im Glaubensleben. Der Ausgangspunkt, das Fundament die eigene persönliche Wertempfindung oder Wertgewißheit, und Gott in seiner Liebe die Bedingung, das Mittel für ihre Behauptung.

Ist diese Betrachtung Gottes wahr? Ist er, um hier den Ausdruck Goethes anzuführen, die Basis, auf der sich die in der Spitze der Persönlichkeit endende Pyramide unseres Lebens erhebt? Heißt das richtig von der Liebe Gottes, nicht von der Liebe irgend jemandes sonst, sondern von der Liebe Gottes reden, wenn Gott dadurch und sein Christus mit ihm strikt zum Mittel für unsere persönlichen Zwecke wird? Zeigt sich hier nicht, daß sich der moderne Personalismus vergreift, wenn er es versucht, den lebendigen Gott rundweg in seinen Lebenskreis zu bannen? Ist wirklich die christliche Persönlichkeit oder der Verband derselben das Höchste, das

Letzte in unserer Wirklichkeit? Wird Gott hier nicht klein, degradiert, wird nicht durch diese personalistische Deutung seiner Liebe seine Majestät und Herrlichkeit angetastet? Wo bleibt bei diesem durchgehenden Für-uns-Gottes die Furcht, die sich vor ihm beugt, wo die Demut, wo die Tatsache, die alle Größe seiner Hingabe an und in Christus, alle Energie seiner Versöhnungsgnade im Kreuze Christi nicht aufhebt, daß er letzlich doch immer Zweck für uns ist, immer der Letzte, immer der Oberste? Dafür ist er Gott. Muß nicht der Erzklang der wirklichen Gottespredigt in das moderne Glaubensleben hinein, der Erzklang der Tatsache, daß Gott bei aller seiner Liebe zu uns Gott bleibt, der Mächtige, der Herr? Werden nicht heute viele ideal und fromm gerichtete Menschen unter dem Gesichtspunkt der Liebe Gottes grenzenlos leicht mit ihm fertig? Das eigene Leben soll steigen, soll sich vollenden, Gott soll Helfer dabei sein, und damit gut? Wo bleibt der Schrecken vor Gott, der denn doch auch im Glaubensleben seine Rolle spielt, wo bleibt bei aller Betonung der Kindesgemeinschaft mit ihm das Gefühl des Abstandes, er der Herr und wir, seine Kinder, doch immer auch seine Knechte? Es ist viel hochfahrendes, ungebrochenes, selbstgewisses Menschenwesen im heutigen Christentum, viel, so verstanden, Anthropozentrisches, das an einer verschobenen, vereinseitigten Predigt von Gottes Liebe seinen Halt hat. Wir müssen durch eine theozentrische Auffassung des Christentums dafür sorgen, daß der Mensch an die ihm gebührende Stelle unter Gott kommt.

Aber ich bin mit dieser in einigen großen Zügen verlaufenden Orientierung über die gegenwärtige theologische und religiöse Lage noch nicht fertig. Noch eine neue, letzte Erscheinung von Theologie und Frömmigkeit taucht vor uns auf. Man darf sagen: sie ist durch keine besondere moderne Zeitströmung hervorgerufen, wie es der Monismus, der Spiritualismus und der Personalismus ist. In ihr sprechen sich menschliche Wahrheitserlebnisse aus, die von den Schwankungen des Zeitgeistes, des allgemeinen Kulturlebens unabhängig sind, Erlebnisse, deren Notwendigkeit und deren Recht die Reformation im Anschluß an die Bibel siegreich herausgestellt hat. Was ich jetzt in aller Kürze beschreibe, das ist, man darf es wohl so nennen, die gegenwärtige reformatorisch-pietistische (das Wort pietistisch hier ohne jeden Beigeschmack) Form des Christen-

tums. Als bedeutungsvollste Vertreter desselben stehen die sog. Biblizisten, z. B. Cremer, vor unserem Auge. Die Frage ist für uns: wie sieht der Gott ihrer Theologie aus? Er wird hier mit ganzer Kraft auf unsere Sünde bezogen. Die tiefe, echte Erfassung der Sünde spielt hier ihre Rolle, und damit tritt das Gewissen voll in seine Rechte. Gott ist der Sünde gegenüber der heilige, der unbedingt abweisende. Das ist er auch, wenn er in Christus gnädig ist, das ist er auch im Kreuze Christi. So gibt es Gott gegenüber eine Unheilsgewißheit, und ohne sie, ohne diese alle natürliche Menschenhöhe beugende Gewißheit des heiligen Gottes kommt keine echte Heilsgewißheit zustande. Aber zusammen mit der Heiligkeit tritt in Gott unbegreiflich, paradox und doch wirklich ganze vollkommene Liebe hervor, deren Gabe an uns und deren geschichtlicher, uns gegenwärtiger Träger Christus ist. Und diese heilige Liebe ist durch rettende Taten, auf die ich hier nicht zu verweisen brauche, Kreuz, Auferstehung, der Grund unserer Heilsgewißheit. An ihr haftet für uns Vergebung, Versöhnung mit Gott, aber auch Umbildung des Willens vom Gegensatz gegen Gott zum Einklang mit ihm und seinen Zielen. Also: Sünde, Heiligkeit, volle Gnade, zu dem allen gehörig ein tiefer, zuversichtlicher Christusgedanke — das ist es hier. Man kann auch nicht sagen, daß hier der Naturbereich den Blicken des Theologen entschwände und nur das Seelengebiet auf Gott bezogen würde. Der Gedanke des Naturwunders spielt eine maßgebende Rolle. In diese Richtung weist schon die kräftige Betonung des naturhaften, erbsündlichen Zusammenhangs unter den Menschen, die Christus als eine neuschöpferische Gabe in unserem Natur- und Geschichtsbereich erscheinen läßt. Es wird aber auch mit einer Heilsvollendung der Naturseite unseres Wesens und unserer Welt gerechnet, und für sie ist die leibliche Auferweckung Jesu in Gottes naturüberlegener Macht der Glaubensgrund.

Tritt denn nun nicht in dieser Theologie ein Gottesgedanke zutage, der alle Größe und Majestät Gottes umschließt und der deshalb unser Glaubensleben fest in die richtige Spur weist? Gilt es denn auch hier um der Gotteswahrheit willen irgendwie grundsätzlich zu kritisieren? Ich meine das doch, soviel hier auch des Normalen und von manchem unter uns mit unauslöschlicher Dank-

barkeit Aufgenommenen vorliegt. In dieser Theologie dominiert gänzlich die Gnade, die uns geltende Gnade. Sie dominiert in Gott und in Christus. Es ist die Theologie des Gewissenstrostes und der Erneuerung des Willens von der Sünde zur Gerechtigkeit. Also die Theologie der Versöhnung und Erlösung, weiterhin der Menschheitsvollendung. Auch hier ist der Mensch und die Menschheit in das Zentrum der Betrachtung gerückt, streng genommen doch nicht Gott. Der Mensch, der Glaubende rotiert um sich und um seine Welt. In seiner Sündennot, in seiner Todesnot ruft er nach Gott, und die Gnade antwortet ihm. Sie deckt alle seine Mängel und die seiner Brüder, sie treibt ihn auch, mit ihrer Hilfe anderen aus gleicher Not zu helfen. Es ist die Theologie der dankbaren Liebesarbeit an den Verlorenen, den Gottentfremdeten hier in der Nähe und in der Ferne. Aber immer ist Menschenrettung, eigene und diejenige anderer, hier das innere, treibende Pathos des Glaubens. Man kennt nur den Christus, der das verlorene Lamm auf die Schulter nimmt und heimträgt, man richtet sich an diesem Christus selber auf und läßt sich in seine innere Art hineinziehen. Kommt aber Gott wirklich ganz zu seinem Rechte, wenn in dieser Weise Mensch und Menschenwelt, Sünder und Sünderwelt, Rettung und Vollendung einer Menschengemeinde, Seligkeit und vollkommenes ewiges Leben, das Zentrale, das Allesbeherrschende im Glauben werden? Also schließlich doch das: nur selig? Ist dies resolute Gott-für-uns, dies um das Zentrum der Menschenrechtfertigung rotierende Christentum ganz einwandfrei? Ich sehe davon ab, wie schwächlich es gelegentlich erscheinen kann, wie genießlich in bezug auf gegenwärtige und zukünftige Seligkeit, wie ganz ins religiös-Egoistische hineingezogen, wie zugeschlossen gegenüber hundert großen Fragen, die neben den Gesichtspunkten der Menschenrettung die Theologie auch noch beschäftigen. Denn diese Fehler könnten auf die Rechnung ungeschickter Vertretung richtiger Grundüberzeugungen geschoben werden. Es sei auch ausdrücklich hervorgehoben, wie grenzenlos weit die Führer dieser Theologie von jeder egozentrisch-genießlichen Schwäche in ihren Gedankengängen sind. Sie proklamieren den heiligen Gott, der alle fromme Sentimentalität vernichtet, sie haben gerade angesichts der richtenden und strafenden Heiligkeit Gottes die Gnade Gottes

als lautere, echte Gnade, d. h. als etwas, was jede menschliche Höhe beugt und jeden Selbstruhm ausschließt. Bei ihnen selbst ist nichts Schwächliches, nichts Weiches. Aber dabei bleibt es: der Mensch mit seiner gesamten, inneren und äußeren Not, die Menschheitsrettung und Vollendung dominiert hier. Gott wird doch auch in die Kategorie des Wertes für uns geschoben. Und das ist es, was man beanstanden muß. Bei aller seiner Gnade gegen uns bleibt Gott doch Gott. Seine Gottheit, seine Majestät versinkt nicht in seiner uns zugewandten Gnade. Den, der in Christus mit ganzer, restloser, suchender und erbarmender Liebe auf uns gerichtet ist — auch nicht ein Tüttelchen von dieser heiligen Liebe soll hinfallen — den haben wir doch stets als Herrn und König über uns. Es handelt sich, wenn man das sagt, nicht bloß um das, was heute zu betonen auch so nötig ist, daß die Gnade Gottes nur dann für uns ihre ganze volle Bedeutung hat, wenn sie mit ganzer gottheitlicher Macht zusammengedacht, wenn also alle Schwäche, alles Versagen von ihr ferngehalten wird. Nein, das ist der Punkt, auf den es ankommt: so wenig die Gnade oder Liebe Gottes seine Heiligkeit lädieren darf, so wenig auch die Majestät Gottes. Und wird diese heute nicht in allerlei Formen und allerlei Titeln, auch unter dem Gnadentitel, unter uns verdunkelt? Der Herrengedanke Gottes, der mit dem seiner Gnade Hand in Hand geht, muß hell hervortreten. Hat uns das Calvinjahr nicht in dieser Beziehung etwas zu sagen gehabt? Wir sind durch Christus aus Gnaden im Glauben Gottes Kinder. Aber wir sind auch immer zugleich Knechte Gottes, Diener Gottes. Und zwar sind wir das nicht bloß aus Dankbarkeit um der erfahrenen Rettung willen, nicht bloß deshalb, weil Gottes Gnade uns treibt für ihn zu leben, sondern auch, weil der Gnädige, der Vater, Gott ist und unser Herr ist. So stand Gott in den Erdentagen Jesu vor seinem Auge; man lese die Evangelien. Als Sohn weiß er sich mit ihm zur Gemeinschaft verbunden, aber zugleich hat er ihn als Gott und Herrn, dem er zu gehorsamen hat, über sich. Matth. 11, 25 f.: „ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies vor Weisen und Verständigen verborgen hast. Ja Vater, so ward es Wohlgefallen vor dir". Oder in der Auferstehungsgeschichte Joh. 20, 17: „gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen:

ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott". Und weil das so ist, weil die Gnade die Sache Gottes, unseres Herrn ist, deshalb ist auch das Für-uns-Gottes nicht das letzte, nicht das übergeordnete Wort des Glaubens, nicht das Ziel der Einzelgeschichte oder der Gesamtgeschichte, sondern unser Für-Gott. Nicht das: nur selig, sondern der Dienst Gottes oder die Herrschaft Gottes in der Welt und über der Welt, das Reich Gottes, daß alle Kniee sich vor ihm beugen und seinen Willen tun. Wir wollen uns auch hier daran erinnern, daß Christus uns die drei Bitten für Gottes Namen, Reich und Willen zuerst, zuoberst in den Mund legte und dann erst auf das Für-uns, aufs tägliche Brot und die Vergebung und die Bewahrung vor dem Fall kam. Wir müssen aus der egozentrischen Gnadenpredigt heraus. Gottes Reich und Ehre, Gottes Dienst geht über alles. Dafür sind wir letzlich da, gar nicht letzlich dafür, daß wir vollendete, selige, erneuerte christliche Persönlichkeiten werden. Die Gnade, die uns selig macht oder zu Kindern macht, läßt uns, eben weil sie Gottes Gnade, unseres Herren Gnade ist, durchaus Gottes Knechte sein, die ihm zu dienen haben. Nur daß unser Dienst immer zugleich der der Kinder ist; aber er liegt um Gottes willen mit bindender Gewalt auf uns. Er macht Arbeiter für Gott aus uns. —

Sieht man auf das ganze bisher Besprochene zurück, dann meine ich das Urteil vertreten zu dürfen, daß wir heute an einer mannigfach abgestuften Verkümmerung der Majestät Gottes und Verkleinerung Gottes überhaupt leiden und daß wir aus dieser Situation im Interesse der Gotteswahrheit, des richtigen Gehaltes und der richtigen Orientierung unseres Glaubenslebens, heraus müssen. Es ist hier nicht der Ort, die Wurzeln dieses Zustandes aufzudecken. Es fragt sich, wie wir ihn überwinden.

Ich will in dieser Absicht nun nicht auf die vorbildlichen Momente an der Reformation, auf ihre theologische und geistliche Gesamthöhe verweisen. Es wäre da manches zu sagen. Wie dominiert bei den Reformatoren der Gottesgedanke! Man vergleiche mit der Erkenntnisfreude, welche Calvins Institutio in bezug auf Gott und Christus atmet, die heutige religionsgeschichtliche und religionspsychologische sog. Theologie. Man denke daran, daß Luther

die Sünde in der mangelnden Frömmigkeit, im Unglauben oder in der Gottlosigkeit, das Heil in der Ermöglichung des Gegenteils sieht. Man erinnere sich an die Lutherſche Betonung der Machtſeite an Gott bei aller Hervorhebung der Liebe oder Barmherzigkeit Gottes. Die Macht Gottes iſt ja für Luther gar nicht etwa nur die ſeelenüberwindende oder überwältigende Energie ſeiner Liebe, dies Ethiziſtiſche, ſondern ſie hat einen ungleich weiteren Spielraum und erhebt Gott auf die volle Höhe der Majeſtät oder der Weltherrn. Und endlich denke man an den durch Calvin emporgehobenen Gedanken unſeres Für-Gott, unſeres zur Ehre Gottes. Ob das alles geradeſo gedacht iſt, wie unſere früheren Ausführungen es an die Hand gaben, iſt eine Sache für ſich. Genug, daß ſich dort in mancherlei Beziehungen und Regungen das Dominieren Gottes in Theologie und Glauben zeigt. Aber viel bedeutungsvoller, durchſchlagender iſt es jetzt, den Blick auf das Bibelbuch, auf das Zeugnis der heiligen Schrift zu richten.

Was iſt die Bibel? Kein Naturbuch, ſo daß ſie in bezug auf Naturerkenntnis mit irgendeinem naturwiſſenſchaftlichen Elaborat konkurrierte — man muß das ja z. B. in bezug auf die Schöpfungsgeſchichte ſagen —; auch kein anthropologiſches oder pſychologiſches Buch, ſo daß ſie einen Abriß der Seelenkunde gäbe, aus dem man ſich über die Seelenvermögen oder die Aktualität der Seele unterrichten könnte. Sie iſt auch kein Geſchichtsbuch, ſo daß ſie für den Gang der Weltgeſchichte oder für Ausſchnitte aus ihm die abſichtlich entworfene, quellenmäßig geſicherte Urkunde darſtellte. Sie iſt das alles nicht. Wohl hat ſie ihr Naturbild, ihr Seelenbild, ihr Geſchichtsbild. Aber wer will verkennen, daß ſie in allen dieſen Beziehungen nicht das letzte Wort ſagt, ſozuſagen nicht Dogmen bildet, vielmehr Verſchiebungen ihrer Auffaſſung zuläßt? Eins indes iſt die Bibel und will ſie ſein: das Gottesbuch, das Buch von Gott. Gottes Herrlichkeit liegt in ihr vielſtrahlig und doch einheitlich zuſammengefaßt ausgebreitet. Und hinter dieſem beherrſchenden Geſichtspunkte muß allerdings alles, alles andere, was von ihr zu ſagen iſt, zurücktreten. Sie dreht ſich nicht um den Menſchen, ſoviel ſie von ihm ſagt und ihn zu Worte kommen läßt, geſchweige denn, daß ſie ihn mit einem Hauch, perſonaliſtiſch oder ſonſtwie, über Gott in die Höhe hübe. Sie rückt

alles: die Natur, den Menschen, seine Geschichte, sein natürliches Verderben, seine Erlösung in das richtige Verhältnis zu Gott. Kurz ausgedrückt: Gott, sein gesamtes, allseitiges Verhältnis zur Welt und ihres zu ihm, das macht den durchdringenden Inhalt der Bibel aus. Würde sie so gemieden werden von allen denen, denen Gott eine Last und keine Lust ist, von allen denen, die seine Majestät und Gnade, seinen Christus, oft instinktiv, fliehen, wenn es anders wäre? Würde sie so beharrlich, so lebensvoll gesucht werden von allen denen, die sein aufgedecktes Angesicht sehen wollen, um an den Kernpunkt, den Wahrheits-, den Lebenspunkt in aller Wirklichkeit zu gelangen? Von anderer Seite betrachtet: daß uns die Bibelfrage, die Inspirationsfrage so große, verwirrende Schwierigkeiten bereitet, wäre es nötig, wenn wir darauf verzichteten, das Wesen und die Bedeutung der Bibel in Richtungen zu suchen, in denen sie so oder so versagt: Weltbild, Naturbild, Seelenbild, geschichtliche, topographische Exaktheit, dagegen alles Gewicht auf ihr Gotteszeugnis, auf die Beleuchtung der Gottestatsache in ihr fallen ließen? Daß sie von Gott sagt, immer auf ihn bezogen, deshalb aber auch vom Glauben, von seiner Wahrheit, von seinem Leben, das macht die Eigenart der heiligen Schrift aus. Sie ist das Gottesbuch, und deshalb ist sie das Glaubens-, das Religionsbuch in der Welt. Denn der Glaube ist, wie Gott ist, nicht umgekehrt.

Sieht man sich aber das Gotteszeugnis der Bibel genauer an, dann stellt sich dies als das Charakteristische an ihm heraus. Hier steht ein Gott vor uns, auf dessen Macht und Herrenstellung kein verdunkelnder Hauch fällt. Ich lasse die Frage offen, ob dies Urteil von jedem Abschnitt des Alten Testaments gilt, d. h. von dem Gottesgedanken in ihm. Vom Neuen Testament gilt es zweifellos. Sollte es nicht durchgehend vom Alten gelten, dann trägt die Bibel eben die Korrektur verkümmerter Anschauungen in sich selbst. Also zunächst: vollkommene Macht- und Herrenstellung Gottes. Sie wird ausgedrückt durch einen absoluten Schöpfungsgedanken, durch das Zeugnis von dem immanenten, lebendigen Wirken Gottes in allem naturgesetzlichen Geschehen, das tief bis in die sog. Geschichte reicht — er kleidet die Lilien, er bildet den Menschen, ohne ihn fällt kein Haar von des Menschen Haupt, in ihm lebt und webt alles, wir auch. Diese Machtstellung Gottes wird aber auch durch einen

nicht irrlichterierenden, nicht märchenhaften, sondern ernsten, mit Gottes Erlösungs- und Reichswillen zusammengebundenen Wundergedanken, der Gott die Natur restlos zu Füßen legt, ausgedrückt. Beharren wir einen Moment bei dieser Seite des biblischen Gotteszeugnisses. Wir stehen heute alle im Zeichen der allgemeinen Religionsgeschichte. Wer kann sich dem Zauber dieses weltweiten Feldes menschlicher Überzeugungen und durch sie geformten menschlichen Lebens entziehen? Noch dazu wir, die wir um Gottes und der Brüder willen die Weltmission lieben, wie werden wir anders, tiefer, frischer, gar nicht mehr nur buchmäßig, sondern auch durch die lebendige Anschauung unserer Missionare in die neue, bunte Kenntnis des Heidentums eingeführt! Es kann gar keine Rede davon sein, daß die positive Theologie diesem lebensfrischen, weltumfassenden Anschauungskreis den Rücken kehrt. Wächst in Deutschland seit 30 Jahren der Weltgedanke, nachdem der nationale seine Erfüllung gefunden, so muß auch die Theologie die Welt umspannen. Wir können nicht nur die Bibel und die Bibelreligion, wir müssen auch das religiöse Leben der Menschheit bearbeiten. Aber gerade, wenn wir es tun, wird uns das Eigenartige des biblischen Gotteszeugnisses und Gottesglaubens strahlend aufgehen: die Größe dieses Gottes und damit die Größe, die durchdringende Lebenstiefe dieses Glaubens. Keine Religion der Erde, die wir kennen, hat diesen Machtgott. Die polytheistischen Naturreligionen, der Animismus, die höherstehenden Religionen wie der Parsismus, der Islam, das außerbiblische Judentum — alle werfen sie ihn um oder tasten ihn mit größerer oder geringerer Energie an. Alle lädieren, vernichten sie das Gottheitliche in Gott, wie es auf dem Boden der christlichen Religionsgeschichte der Pantheismus in allen seinen Formen und der moralistische Deismus, der offene, der verschämte, der nur auf die Natur oder der auch auf die Seele und die Geschichte bezogene, tun. Wer es überschlägt, wird zum Gott der Bibel sagen müssen: ja, du bist Gott, der Herr der Welt, ein anderer als sie, ein anderer als Natur und Mensch, und doch des allen immer lebendiger Grund und Machthaber. Man hat damit noch nicht die wirkliche Überzeugung von der Realität dieses Gottes. Aber daß dieser biblische Gottesgedanke Gott, der schlechthin anders ist wie alles, was Welt oder Kreatur heißt, verkündet,

das kann jeder aus der vergleichenden Religionsgeschichte sehen. — Aber das biblische Gotteszeugnis verläuft ja noch in zwei anderen großen Strahlen neben und mit dem dieser Machtherrlichkeit. Gott ist hier auch der heilige, der von der Sünde geschiedene, gegen sie reagierende; unbedingt, ganz ist er das. Er ist es so sehr, daß alle Äußerung seiner Liebe auf tätigen Protest gegen die Sünde und auf Abstoßung, Überwindung der Sünde, des Widerstrebens gegen ihn, in der Geschichte und vom Boden der Geschichte weg angelegt ist. Keine Religion der Erde hat diesen heiligen Gott. Cremer urteilte, die Inspiration und Autorität der Bibel präge sich darin aus, daß sie mit der Sündentatsache absoluten Ernst mache, eben im Sinne ihrer Gottwidrigkeit, ihrer Schuld vor Gott und des Protestes Gottes gegen sie. In der Tat: die Bibel ist die große Sündenpredigerin ohnegleichen in der Welt, die große Gewissensweckerin, die große Willens- und Gedankenrichterin. Dieser Ton klingt überall in ihr an, oft wird er zum mächtigen, durchdringenden Akkord (Röm. 7). So beugt sie alle Menschenhoheit vor Gott in den Staub, auch die der Genialen oder der nach Übermenschentum Ringenden. Sie tut es ja schon, — ich greife einen Augenblick auf das Frühere zurück, — indem sie alles echt und streng zur Kreatur Gottes, zum dauernden Gemächte seiner Hand und seines Willens stempelt, aber sie tut es auch durch ihren Heiligkeitsgedanken mit allem, was er umschließt, also auch mit ihrem Sündengedanken. Der Heilige Israels ist groß in ihr. Selbst wenn der Heiligkeitsgedanke in bestimmten Partien des Alten Testamentes in das Naturhaft-Sinnliche hinüberspielt — derartige unterwertige Gesichtspunkte finden doch ihre Korrektur durch die vollwertigen eines durchaus auf das Religiös-Sittliche, Willensmäßige bezogenen Heiligkeitsgedankens. — Und nun das biblische Zeugnis von der Liebe dieses heiligen, allmächtigen Gottes, von der Herablassung, der Selbsthingabe dieses weltüberlegenen, von der Sündergnade dieses heiligen. Liebe Gottes ist der Bibel keine Idee, die man haben könnte, auch wenn man mit Drews einen geschichtlichen Jesus, der sie etwa verkündete und im Glauben an sie lebte, nicht mehr hat. Liebe Gottes ist hier wollendes, tätiges, vergebendes, rettendes Nahekommen Gottes zu uns Sündern, Selbstmitteilung an uns in unsere naturgebundene, verkehrte, ver-

wirrte, irrende und böse Geschichte. Liebe ist hier nach allerlei geschichtlichen Vortaten die große Christustatsache, das Aufhören der Ferne des heiligen Gottes, das Gott bei uns in diesem Christus, in seiner heiligen Liebe und Macht, das Zunnshalten dieses Gottes in Christus auch im Kreuzestode, unter Schimpf und Schmach und Gericht, die Wiedergabe dieses Christus in der Auferweckung, die dauernde Gegenwart seines Geistes bei uns und in seinem Geiste Gottes und Christi selber. Hier schweigt nun jede andere Religion. Den großen, heiligen Gott so als unseren Gott, das ist ein einzigartiger Klang biblischen Christentums. Und dabei nun doch schließlich um Gottes willen der Gedanke, daß Gottes Reich, das Geschehen seines Willens, seine Ehre das Höchste ist. Alle Erlösten darauf gerichtet, alle zur Mitarbeit dafür berufen. So Gott alles in allem.

Es scheint mir notwendig, daß wir alle unter Übersehung von Nebendingen und Nebenfragen das geschärfte, helle Auge für die Größe des Gottes der Bibel gewinnen und jedes Gotteszeugnisses, das aus dem Ganzen unserer Bibel schöpft. Erst einmal dies. Theologen sind Menschen, die sich für Gott interessieren, für alles andere erst in zweiter oder sonstiger nachgeordneter Linie. Nicht die biblischen Autoren-, nicht die Authentiefragen, nicht die verwickelten Geschichtsfragen — nein, durch dies ganze, an sich wertvolle und interessante Gewebe hindurch zu der Gottesfrage, damit dieser Gott in der Höhe seiner Macht und seiner heiligen Liebe die Gemüter fasse. Sehen ihn denn viele unserer jungen Theologen überhaupt vor lauter Menschlichkeiten, geschichtlichen Verworrenheiten, religionsgeschichtlichen Analogien und religionspsychologischen Untiefen der Bibel noch? Wie atmet die Seele reinste Bergeshöhe, wenn sie ihn sieht! Es will mir auch scheinen, als ob diese Absicht, ihn mitsamt der Kette von Taten und Tatsachen, in denen er sich manifestiert, zu sehen, für den Glauben vitaler ist als die zweifellos wertvolle, aber immerhin doch sekundäre Tendenz, die Seeberg und Grützmacher im Anschluß an Hofmann und in Auseinandersetzung mit dem modernen Entwicklungsgedanken in die Theologie hineintragen, daß wir das Entwicklungsgesetz der biblischen Offenbarung Gottes erfassen. Ich halte es für sehr nützlich hier zu sehen, was sich sehen läßt. Aber der Glaube richtet sich auf

Gott, wie seine Herrlichkeit uns offen liegt, nicht darauf, wenigstens nicht zunächst, wie er es anfängt sie uns zu öffnen. Man muß aber an dieser Stelle auch sehr vorsichtig mit dem Urteil sein, daß die Bibel christozentrisch aufgefaßt werden wolle. Mit dem Titel des Christozentrischen verbindet sich in der neueren Theologie, auch in ihrem Bibelgebrauch, eine Fülle von Einseitigkeiten und Irrtümern, die in das Anthropozentrische schlagen. Die religionsgeschichtliche Theologie ist bekanntlich im besten Falle jesuzentrisch, nicht christozentrisch; sie dreht sich um den Menschen Jesus und seine Religion, d. h. soweit sie nicht überhaupt die Perspektive über ihn hinaus eröffnet. Das wirklich Christozentrische in der Auffassung der Bibel kann dann aber in zwei verkehrten Richtungen laufen: einmal kann der Anschein entstehen, als ob die Offenbarung Gottes in Christus die ganze vorhergehende Offenbarung für uns überflüssig macht, während doch in Wirklichkeit Christus immer nur von dem Gott der alttestamentlichen Geschichte aus verständlich wird, wie er sich selbst auch nur von dort aus verstanden hat. Der Christus des Neuen Testamentes hat bekanntlich (cf. gerade das Evangelium Johannis) einen Gott über sich, der bei aller seiner eigenen Zugehörigkeit zu ihm größer ist als er, an dem er als Sohn, als Empfänger hängt, dem er gehorcht. Und diesen Gott kennt er, hat er durch Vermittlung des Alten Testaments. Er würde für Jesus allerdings keine Wirklichkeit sein, wenn er ihm nicht durch sein eigenes Leben und Erleben, durch das was dieser Gott durch ihn und an ihm an Taten verrichtet, gewiß würde. Aber er hat ihn nur mittels des Alten Testamentes. Es ist ganz unmöglich, daß man Gott reinweg in Christus versinken lasse, und so die Bibel lese. Ihre christozentrische Auffassung kann aber auch das andere, hier bereits zur Genüge Beanstandete, besagen, daß, wenn ich es so ausdrücken darf, die Linie der Existenz und des Wirkens des Gottes der Bibel rein in dem Für-uns, in unserer Erlösung endet. Die Bibel ist eben theozentrisch und will theozentrisch gelesen werden, was das Christozentrische, die Liebeshingabe dieses Gottes an uns, im richtigen Verstande mit absoluter Kraft einschließt.

So viel über das Gotteszeugnis der Bibel. Und nun ist allerdings meine Grundthese die: die Theologie hat sich durch die Bibel, durch die Zeugnisse und Bekenntnisse ihrer Verfasser dahin richten

zu lassen, daß sie sich klar und beharrlich um die Gottesfrage, um die Gotteswahrheit dreht. Dies ist das Elementarste, Fundamentalste in der Anknüpfung der Theologie an die heilige Schrift. Sie hat den Menschen, sie hat seine Religion, wenn diese in der Art ihr Objekt werden will, daß sie Gott irgendwie in den Hintergrund schiebt, beiseite zu schieben. Ob sie dabei im Sinne Kants bzw. der Neukantianer Wissenschaft heißt oder anders, ist eine sekundäre Frage, mehr eine Frage der Nomenklatur. Sie hat aber ebensogut, wie sie nicht auf den Menschen abzielt und sich nicht um den Menschen dreht — in keiner der mancherlei modernen Formen (s. o.) — auch nicht etwa einfache Reproduktion biblischer Gedanken zu sein, denn damit würde sie immer noch beim Menschen, bei den biblischen Bekennern oder Zeugen von Gott stehen. Sie hat auch nicht das Dogma der Kirche oder die Lehre der Kirche, weder diese überhaupt noch die zu einer Zeit in Geltung stehende, rein historisch oder systematisch zu reproduzieren resp. den Wahrheitsbeweis für sie anzutreten. So drehte sie sich um den Menschenverband der Kirche mit seinem Glauben und nicht eigentlich um Gott. Nein sie hat durchdringend die Gottesfrage zu stellen und damit die Glaubensfrage. Eins erwartet man heute von der Theologie, einem Interesse schlagen heute noch wie früher abertausend Herzen entgegen: sage uns, was es um Gott ist, und vorher, wie man den Weg zu ihm findet! Wo finde ich ihn — alle wollen es heute wissen — wie werde ich seiner gewiß, und dann: wie ist er geartet? Und zu der so gewendeten Gottesfrage, als ein maßgebender Teil von ihr, ohne den sie nicht gar nicht ist, gehört die Christusfrage. Jesus Christus geht die Theologie an, wie er mit Gott zusammenhängt, also auch, wie unser Glaube mit ihm zu tun hat, nur so, aber so auch unbedingt. Nicht die Geschichte Jesu als solche — sie ist Sache der Historiker und wir dürfen weder hier noch sonstwo den Historikern den Rang ablaufen wollen — nein die Gottesgeschichte Jesu. Soweit die theologische Aufgabe.

Und hier nun, wo es sich zunächst um den Weg handelt, der zu Gott führt, um die Entstehung gewisser Gotteserkenntnis, wie sie zum Glauben gehört, hier sei nun noch einmal vorübergehend auf das verwiesen, was ich in dem bisher erschienenen geschichtlichen Teile einer Theozentrischen Theologie eingehend, in einer gewisser

Abwendung von den methodischen Wegen, die in den Hauptformen der Theologie des 19. Jahrhunderts innegehalten werden, ausgeführt habe. Es kommt alles darauf an, daß bei der Untersuchung des Weges, wie wir zu Gott kommen, nicht der Mensch seinen Schatten auf Gott wirft. Das geschieht aber, wenn die Schleiermachersche Rückschlußmethode vom persönlichen Glauben aus angewandt wird: Gott das Woher des Glaubens. Habe ich den Glauben, dann kann ich auch seine causa, Gott, fassen. Dies gibt einen verkleinerten Gott, Gott ist größer als der Mensch mit seinem Glauben. Die gleiche Verkehrung ergibt sich, wenn die Erlanger Schule, deren sonstige theologische Verdienste ich der letzte bin anzutasten, Gott rückschließend von der christlichen Erfahrung oder vom Wiedergeburtsstande oder vom christlichen Bewußtsein aus erfassen will, denn Gott ist größer und sicherer wie alle diese Daten; sie umspannen ihn nicht und statuieren ihn nicht. Das gleiche geschieht auch, wenn Cremer unser Gewissen in Bewegung setzt, um Gott zu fassen. Denn Gott und sein Christus haben nicht nur dem Gewissen etwas zu sagen, gehen nicht nur das Gewissen an, so sicher sie das Gewissen sehr bestimmt und sehr nachdrücklich angehen. Es geschieht auch, wenn Ritschl und sein Kreis Gott mit dem reinen Werturteil fassen. Denn erstlich stößt sich diese Betrachtung damit, daß Gott uns auf dem Gebiete der Natur (cf. Wunder) und in geschichtlichen Taten begegnet, nicht aber bloß auf dem Boden des persönlichen Lebens oder der persönlichen Wertempfindung. Naturtatsachen oder Geschichtstatsachen gegenüber kommt man nicht bloß mit der Wertauffassung durch. Und außerdem fällt Gott überhaupt auch gar nicht nur in den Wertrahmen für uns. Vollends geschieht diese Verdunklung Gottes, wenn die Religionshistoriker, worüber hier nicht weiter mehr zu reden ist, Gott hinter dem Menschen, seiner Religion und deren Geschichte, zurücktreten oder verschwinden lassen, wenn sie eventuell eine Theologie vertreten, die von Gott nichts weiß. Nein, es gilt das biblische Zeugnis von dem großen Gott und von Christus heranzuziehen, das Wort, in welchem Menschen den Gott bezeugen, der an der Hand bestimmter Natur- und vor allem Geschichtsereignisse, also an der Hand von Taten, offenbar und von ihnen erlebt worden ist. Es gilt zu zeigen, auf welchem eigentümlichen Wege dieser

Gott von uns erlebt oder gefaßt wird. Und hier muß die Rücksicht auf Gottes Geist sprechen. Die Geistfrage ist hier die Kernfrage. Was erhebt den Gott der Bibel mitsamt seinen Taten, also mitsamt seinem Christus, für uns über die Stufe einer Größe, von der uns andere, eben die biblischen Autoren und die in ihren Spuren gehen, sagen, also über die Stufe einer bloßen Wortgröße, einer menschlichen Mitteilung, empor zu einer lebendigen Wirklichkeit, zu einer Größe unserer nächsten Gegenwart? Das macht Gottes Geist. Im letzten Grunde undurchdringlich wie bei jedem Lebensvorgang, aber wirklich, wird durch ihn der Gott der restlosen Macht und Liebe und sein Christus zu einer Größe, die uns heute faßt, die uns heute unentrinnbar an sich bindet, deren heiliges Wort uns heute im Gewissen trifft, deren wunderbare Liebe uns heute aufrichtet, deren Gottesehre uns heute für sich auf den Plan und in die Arbeit ruft. Es handelt sich hier um die Kraft Gottes, anknüpfend an die religiös-sittliche Veranlagung unserer natürlichen Persönlichkeit, also auch an unser Gewissen, aber nicht nur an dieses, und diese Anlage belebend oder vollendend, aus einem Gott und Christus, von dem die biblischen Männer und weitere, an sie anknüpfende Glaubenszeugen uns nur sagen, den lebendigen Gott und Christus zu machen, die selber uns etwas sagen, die für uns aufhören Objekte zu sein, sondern die lebendige, mit uns verkehrende, uns an sich bindende Subjekte werden. Wenn sie uns so zum Erlebnis geworden sind, dann spricht für sie auch unsere Naturbeobachtung, unsere Geschichtskunde oder Geschichtsuntersuchung. Ich verkenne die großen Schwierigkeiten, welche sich auf diesem erkenntnistheoretischen Felde der Aussprache letzter, vollgenügender Formeln entgegenstellen, keineswegs. Hier ringen wir alle. Aber erstlich möchte ich betonen, daß hier gerade unser zentrales Interesse an der Geistfrage auftritt. Der Geist macht Gott und Christus aus einer Gedankengröße, einer vergangenen Geschichtsgröße zu einer Gegenwartsgröße, die uns Glauben abgewinnt. Dann aber: Stützen dieses unseres Glaubens sind Naturbeobachtungen und geschichtliche Feststellungen, welche sich mit dem, was uns von Gott geworden ist, zusammenschließen.

Aber der Weg zu Gott hin, der Modus der Gotteserkenntnis ist ja nicht alles, was wir zu bedenken haben. Es handelt sich weiter um die Entfaltung der ganzen uns offenbaren oder gewiß

gewordenen Gottesherrlichkeit. Und hier, bei der Darlegung des Glaubensinhaltes oder der Glaubenserkenntnis, muß nun eben auch alles oder jedes einzelne Moment auf Gott bezogen, mit der Gottesfrage in Verbindung gebracht oder zur Gottesfrage selber gestempelt werden, damit seine Glaubensbedeutung heraustrete, damit wir aufhören, in dem Blutstrom unserer Theologie irgendwelche zum Glauben nicht gehörige Fremdkörper herumzutragen. Wie religiös lebendig wird uns die Schöpfungsfrage, das aus Nichts der Schöpfung, wenn wir dabei den vollen Machtbesitz Gottes und seine Herrenstellung der Welt gegenüber ins Auge fassen! Wie vital wird dann ein durchgebildeter Wundergedanke, weiterhin überhaupt eine deutliche Vorstellung von dem Machtverhältnis Gottes dem Naturprozeß gegenüber, für den Glauben! Bekommt nicht der Sündengedanke, der Schuldgedanke eine besondere Kraft, wenn die Verletzung der Majestät Gottes an ihr ins Auge fällt? Gewinnt man nicht ein leichteres Verständnis für den Gerichtscharakter des Kreuzes Christi, wenn man bedenkt, es handelt sich hier ja gar nicht nur um unsere Versetzung in das Friedensverhältnis mit Gott, geschweige denn um die Harmonisierung unseres Lebens, vielmehr doch durchaus auch, weil Gott Gott ist, darum, daß sein heiliges Recht unserer Sünde gegenüber zu geschichtlich-tatsächlichem Ausdruck kommt, damit dies in seiner Unantastbarkeit bestehen bleibe und wir, die wir durchs Kreuz mit Gott versöhnt werden, getrieben werden seinen Willen zu tun? Und läßt sich dann Gott als der denken, der uns aus Glauben, welchen er uns schenkt, rechtfertigt, wenn er uns nicht zugleich auch in diesem Glauben sittlich umdreht auf die Bahn seines Willens? Wie aber die Frage des Todes Christi, der Versöhnung und der Rechtfertigung, hier ihre besondere Erledigung findet, so die Christusfrage selbst. Ich habe früher schon gezeigt: Gottheit Christi, d. h. volle persönliche Gottzugehörigkeit des Menschen Jesus Christus, und Liebe Gottes hängen zusammen. Wer die letztere im Vollsinne, im Sinne völliger Selbsthingabe Gottes an uns haben will, hat auch die erstere. Von hier aus wolle man gewisse, in den letzten Jahren von positiver Seite unternommene Versuche beurteilen, auch nahestehenden Theologen gegenüber für ein volles theologisches Verständnis und Zeugnis der Gottheit Jesu einzutreten. — Ich spreche nicht mehr davon,

wie dieses theozentrische Theologieverfahren unsere Auffassung vom Glauben und von der Heilsordnung davor schützt, sich in reines Psychologisieren oder ein Abzwecken auf den Menschen zu verlieren; auch von dem Zusammenhang der Eschatologie mit der Gottesfrage spreche ich nicht mehr. Es muß genügen, daß gezeigt worden ist, wie es sich hier um eine eigentümliche Zentralisierung der gesamten Theologie und um eine daraus abfolgende neue Beleuchtung und Orientierung der einzelnen theologischen Fragen handelt. Das geht aber alles durchaus den Glauben oder das Leben des Glaubens an, wie das in den bisherigen Ausführungen von den verschiedensten Seiten her bereits zutage getreten ist.

Aber gleichwohl darüber noch ein letztes, zusammenfassendes Wort. Welche Bedeutung spielt eigentlich unser Glaube in unserem Leben? In einer Beziehung hebt er sich klar und energisch von unserer ganzen sonstigen Lebensbewegung ab. Schieben wir den Glauben beiseite, dann sind wir nach allen Richtungen hin tief in die Unvollkommenheit und das Elend getaucht. Unsere natürliche Einsicht, unsere Weisheit ist Stückwerk, unsere Kraft hat ihre mächtigen Grenzen, unsere Reinheit ist befleckt, unsere Liebe ist gebrochen, unser Gewissen trägt den Schuldmakel, unsere Gemeinschaft mit den Menschen ist durch Verständnislosigkeit, durch Egoismus, durch natürliche Hemmnisse zerrüttet, das Naturübel und der Tod liegt auf uns allen. Der tiefste Pessimismus muß uns dann zur Beute haben. Dagegen bringen Gott und sein Christus uns zum Glauben, wie sehen wir dann aus, was wird dann aus uns? Gewiß, wir stehen dann ganz vor seiner Macht gebeugt, wir sind vor ihm, wir stolzen, großartigen Menschen, wie der Tropfen am Eimer; wir werden durch seine Heiligkeit in den Tiefen unseres Gewissens getroffen, unsere individuelle Schuld wird, weil sie Verschuldung gegen diesen Gott ist, ganz groß, unsere Gesamtschuld auch, und endlich: seine Gnade stellt uns in die ganze Demut. Der rechtverstandene Furcht- und Demutscharakter unseres Glaubens ist dann unwidersprechlich. Aber auf der anderen Seite: die Unvollkommenheit unseres Lebens schwindet durch diesen Glauben. Nicht, wie der Perfektionismus meint, in uns selber, so daß wir für uns und in uns auf die Stufe der Vollkommenheit gehoben würden. Das sind Utopieen, welche der Vollendung vorgreifen. Nein, in der

Form des Glaubensanschlusses an Gott, im trauenden, vertrauenden Glauben, werden wir durch Gott vollkommen. Das will sagen: wo es uns an Weisheit fehlt, da ist er weise, er, der zu uns und zu dem wir gehören; wo wir ohnmächtig sind, da ist er voller Macht und Majestät; wo wir sündigen, da ist er in seiner Gnade die Vergebung und die Kraft zum Guten; wo wir die Gemeinschaft mit den Menschen zerbrechen, da ist er ihr lebendiger Halt; wo wir sterben, da ist er das Leben. Wir können in diesem Glauben um Gottes und Christi willen, nicht um unseretwillen, mit allem fertig werden, wir können die Welt überwinden. So ist unser Glaube das Vollkommene in unserem Leben. Wenn das Wort nicht verfänglich wäre, unser Glaube macht Übermenschen aus uns, keine gottlosen, aristokratischen, wie Nietzsche sie meinte, sondern unter Gott völlig gebeugte. Der Glaube macht das nicht durch sich, durch seinen psychologischen Habitus, in keiner Weise, sondern durch Gott. Indem er uns aber über uns selbst hinaus auf Gottes Dienst und Ziele richtet, auf die Herbeiführung der Herrschaft Gottes, richtet er uns gebrochene, empfangende Menschen auf zu einer Aktivität, die an das größte, ergreifendste, alle Weichlichkeit und alle Kleinlichkeit der Lebensbetrachtung ausfegende Ziel geheftet ist. Männliche Aktivität in unserer arbeitsfrohen Zeit. — Das ist Glaube: um Gottes willen ganze Beugung, ganzes Empfangen, ganzes Dienen; dieser Glaube, wenn er uns gebricht, immer wieder aus Gott sein Leben ziehend. Diesen um Gottes willen absoluten Glauben hat die Theologie auszudrücken und zu begründen oder zu befördern, indem sie den Gott und den Christus aufdeckt, an dem er hängt, ihn ganz und nicht anders. Dieser Gott macht den Glauben absolut und die Theologie zur Wissenschaft vom absoluten Glauben. —

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart.

Von

D. **Ludwig Ihmels,**
o. Professor der Theologie in Leipzig.

Preis: M. 2.80, geb. M. 3.40.

Die Liebe im Neuen Testament.

Ein Beitrag
zur Geschichte des Urchristentums
von

D. **Wilhelm Lütgert,**
Professor der Theologie in Halle a. S.

Preis: M. 5.40, geb. M. 6.40.

Gottes Sohn und Gottes Geist.

Vorträge
zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes.

Von

D. **Wilhelm Lütgert,**
Professor der Theologie in Halle a. S.

Preis: M. 2.80, geb. M. 3.60.

Studien zur systematischen Theologie

von

Richard H. Grützmacher,
Professor der Theologie in Rostock.

I. **Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charakter.** M. 1.60.
II. **Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. — Die Forderung einer modernen positiven Theologie.** M. 1.80.
III. **Eigenart und Probleme der positiven Theologie.** M. 2.60.

Modern-Positive Vorträge

von

Richard H. Grützmacher,
Professor der Theologie in Rostock.

3 Mk. 50 Pf., geb. 4 Mk. 50 Pf.

Wort und Geist.

Eine historische und dogmatische Untersuchung
zum Gnadenmittel des Wortes.

Von

Richard H. Grützmacher,
Professor der Theologie in Rostock.

Preis: M. 5.50.

Nietzsche.

Ein akademisches Publikum

von

Richard H. Grützmacher,
o. ö. Universitätsprofessor.

M. 3.80, eleg. geb. M. 4.80.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Aus Religion und Geschichte.

Gesammelte Aufsätze und Vorträge

von

Reinhold Seeberg,

Professor der Theologie in Berlin.

I. Band:

Biblisches und Kirchengeschichtliches.

6 Mk. 50 Pf., geb. 7 Mk. 60 Pf.

Zur Systematischen Theologie.

Abhandlungen und Vorträge

von

Reinhold Seeberg,

Professor der Theologie in Berlin.

Aus Religion und Geschichte Bd. II.

M. 6.60, geb. M. 7.60.

Die Kirche Deutschlands im Neunzehnten Jahrhundert.

Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart

von

D. **Reinhold Seeberg.**

Dritte vielfach verbesserte und erweiterte Auflage.

7 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 8 Mk. 20 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Lehrbuch der Dogmengeschichte.

Von

D. Reinhold Seeberg,
Professor in Berlin.

Zweite, durchweg neu ausgearbeitete Auflage.

Bd. 1: **Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.** M. 12.40, geb. M. 13.60.

Bd. 2: **Die Dogmenbildung in der Alten Kirche.** M. 12.—, geb. M. 13.50.

Grundriß der Dogmengeschichte.

Von

D. Reinhold Seeberg,
Professor in Berlin.

Dritte verbesserte Auflage.

Preis: M. 3.25, eleg. geb. M. 3.80.

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion.

Ein akademisches Publikum

von

D. **Reinhold Seeberg,**
Professor der Theologie in Berlin.

5. Auflage.

M. 3.—, eleg. geb. M. 3.80.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Gegen den religiösen Rückschritt!

Der dreieinige Gott.

Jesusverehrung oder Christusglaube?

Vier Vorlesungen

von

D. **Richard H. Grützmacher,**
Professor der Theologie in Rostock.

Preis: M. 2.—.

Die religiöse Krisis der Gegenwart.

10 zeitgemäße zwanglose Artikel für gebildete Christen

von

D. **A. W. Hunzinger,**
Professor der Theologie in Erlangen.

Preis: M. 3.60, geb. M. 4.20.

Natur und Geist Gottes.

Vorträge zur Ethik

von

Wilhelm Lütgert,
Professor der Theologie in Halle a. S.

Preis: M. 2.80, geb. M. 3.50.

Der religiöse Wille.

Ein Beitrag zur Psychologie und Praxis der Religion

von

Lic. **E. Pfennigsdorf,**
Dessau.

Preis: M. 5.80, geb. M. 6.50.

Appel, Lic. **H.**, **Kurzgefaßte Kirchengeschichte für Studierende.** Besonders zum Gebrauch bei Repetitionen.

Teil 1: Alte Kirchengeschichte. Mit verschiedenen Tabellen u. Karten. 2 Mk. 80 Pf., geb. 3 Mk. 40 Pf.

Teil 2: Kirchengeschichte des Mittelalters. Mit verschiedenen Tabellen u. Karten. 4 Mk. 60 Pf., geb. 5 Mk. 40 Pf.

Teil 3: Die neuere Kirchengeschichte. 1. Hälfte. Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Mit verschiedenen Tabellen u. Karten. 3 Mk., geb. 3 Mk. 60 Pf.

Bachmann, Prof. D. **Ph.**, **Die persönliche Heilserfahrung des Christen** und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie. 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Die wichtigsten Symbole der reformierten und katholischen Kirche** deutsch herausgegeben. 3 Mk.

— —, **Grundlinien der systematischen Theologie** zum Gebrauche bei Vorlesungen. I. Prinzipienlehre der systematischen Theologie. II. System der Dogmatik. 2 Mk. 10 Pf.

— —, **Gott und die Seele.** Untersuchungen zur Lage der evangel. Kirche und Theologie in der Gegenwart im Anschluß an Dr. Geyers und Dr. Rittelmeyers „Gott und die Seele". 1. Heft: Allerlei Predigtproben. 1 Mk. 20 Pf., kart. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Abriß der Kirchengeschichte.** Für höhere Lehranstalten verfaßt. 2 Mk. 20 Pf., kart. 2 Mk. 50 Pf.

Behm, Lic. **J.**, **Die Handauflegung im Urchristentum**, nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht. ca. 15 Bogen. ca. 4 Mk. 50 Pf.

Caspari, Prof. D. **W.**, **Die evang. Konfirmation**, vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens** aus d. Quellen im Abrisse dargestellt. **2.** Aufl. 5 Mk. 40 Pf.

— —, Lic. Dr. **W.**, **Die Bedeutung der Wortsippe** כבד **im Hebräischen.** 4 Mk.

Dunkmann, Lic., **Kreuz und Auferstehung Jesu als Grundlagen der Heilsgemeinde.** 4½ Bog. 1 Mk. 25 Pf.

— —, **System theologischer Erkenntnislehre.** 3 Mk. 50 Pf.

—, **Der historische Jesus, — der mythologische Christus und Jesus der Christ.** Ein kritischer Gang durch die moderne Jesusforschung. 2. Aufl. in Vorbereitung.

Ewald, Prof. D. **P.**, **Wer war Jesus?** 60 Pf.

— —, **Der Christ und die Wissenschaft.** Ein Vortrag. 80 Pf.

— —, **Religion und Christentum.** Ein Vortrag. 75 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

— —, **Probabilia** betreffend den Text des 1. Timotheusbriefes. 1 Mk. 20 Pf.

Elert, Lic. Dr. **W.**, **Prolegomena der Geschichtsphilosophie.** Studie zur Grundlegung der Apologetik. 2 Mk.

Fischer, Lic. **E. Fr.**, **Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewißheit** nach d. Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche. 2 Mk. 60 Pf.

— —, **Die christl. Religion als Religion des Dualismus.** 1 Mk.

Frey, Dr. **J.**, **Der slavische Josephusbericht** über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht. 3 M.

— —, **Die Probleme der Leidensgeschichte.** Studien zur Kritik der Evangelien und der evangelischen Geschichte. I. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus.** Ein Beitrag zur neutest. Chronologie. 80 Pf.

Gennrich, Prof. D. **P.**, **Die Lehre von der Wiedergeburt, die christl. Zentrallehre in dogmengeschichtlicher u. religionsgeschichtl. Beleuchtung.** 6 Mk.

— —, **Wiedergeburt und Heiligung** mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens. 1 Mk. 20 Pf.

Girgensohn, Prof. **K.**, **Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee.** Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. 14½ Bogen. 4 Mk.

— —, **Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie.** 1 Mk.

Graebke, Lic. **Friedr.**, **Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers** in ihrer Entwicklung dargestellt. Eine dogmengeschichtl. Studie. 1 Mk. 80 Pf.

Haußleiter, Prof. D. **Johs.**, **Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers.** Nach einer Schilderung des Mag. Andreas Meinhardi vom Jahre 1507. 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

Hilbert, Pastor **G.**, **Kunst und Sittlichkeit.** 1 Mk.

— —, **Nietzsches Herrenmoral und die Moral des Christentums.** 80 Pf.

— —, **Moderne Willensziele.** Der Wille zum Nichts: Arthur Schopenhauer. — Der Wille zur Macht: Friedrich Nietzsche. — Der Wille zur Form: Ernst Horneffer. — Der Wille zum Glauben: Hamlet. 1 Mk. 25 Pf., kart. 1 Mk. 50 Pf.

Hunzinger, Prof. Lic. Dr. **A. W.**, **Lutherstudien.** 1. Heft: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513 bis 1516. 2 Mk. 25 Pf. 2. Heft. Erste Abteilung. Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther. 2 Mk. 60 Pf.

— —, **Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie.** 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Gott! Welt! Mensch!** Eine Weltanschauungsskizze. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Der apologetische Vortrag, seine Methodik und Technik.** 1 Mk. 20 Pf., kart. 1 Mk. 50 Pf.

Jeremias, Pfarrer Dr. **Johs.**, **Wehr und Waffen im Streite um den Gottesglauben.** 80 Pf.

Jeremias, Pfarrer Lic. Dr. **Alfred**, **Hat Jesus Christus gelebt?** Prolegomena zu einer religionswissenschaftlichen Untersuchung des Christusproblems. Mit 2 Beilagen: 1. Der Auferstehungsmythus der vorchristlichen Religionen. 2. Leitsätze zum Christusproblem. 1 Mk.

Jordan, Prof. Lic., **Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit.** 1 Mk. 20 Pf.

Kirn, Prof. D. **O.**, **Grundriß der Theologischen Ethik.** 2. Aufl. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Grundriß der Evangelischen Dogmatik.** 3. Aufl. 2 Mk. 40 Pf.

Klostermann, Prof. D. **A.**, **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk. Neue Folge. 10 Mk.

Koch, Lic. **H.**, **Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes.** Eine histor.-kritische und exegetische Untersuchung. 1 Mk. 80 Pf.

Kögel, Prof. Lic. Dr. **J.**, **Jesu Kreuz — Jesu Tat.** 60 Pf.

Kohlrausch, Sup. **R. A.**, **Über Volkserziehung im Geist der Humanität.** Ein Beitrag zur Gesundung des sozialen Lebens. 2 Mk. 40 Pf.

Kolde, Prof. D. **Th.**, **Die Loci communes Philipp Melanchthons** in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 3. Auflage. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Heilsarmee** (The Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. 2. sehr verm. Aufl. 3 Mk. 25 Pf.

— —, **Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1810—1910.** Festschrift zur Jahrhundertfeier der Verbindung der Friderico-Alexandrina mit der Krone Bayern im Auftrage des akademischen Senats verfaßt. Mit 22 Abbildungen, darunter ein 12farbiges Stammbuchblatt, und 2 Plänen. 10 Mk., eleg. geb. 12 Mk.

Kropatschek, Prof. Dr. **F.**, **Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche.** Geschichtliche und dogmatische Studie. I. Band. Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. 9 Mk.

Kunze, Prof. D. **J.**, **Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht.** Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Katechumenates, des Neuen Testamentes und der Glaubensregel. 1 Mk.

Lotz, Prof. D. **W.**, **Das Alte Testament und die Wissenschaft.** 4 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 5 Mk.

— —, **Die biblische Urgeschichte** in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Hebräische Sprachlehre.** Grammatik und Vokabular mit Übungsstücken. 4 Mk., geb. 4 Mk. 60 Pf.

Mandel, Privatdoz. Lic. **H., Die Erkenntnis des Übersinnlichen.** Ein Grundriß der Systematischen Theologie. I. 1 Genetische Religionspsychologie. 5 Mk. 50 Pf.

Mayer, Past. Lic. Dr. **G., System der christlichen Hoffnung.** 3 Mk.

Müller, Prof. D. **K., Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche.** In Originaltexten mit histor. Einleitungen u. ausführl. Register. 22 Mk., geb. 24 Mk.

Peters, Stiftsprediger **M., Der Bahnbrecher der modernen Predigt Johann Lorenz Mosheim** in seinen homiletischen Anschauungen dargestellt und gewürdigt. 4 Mk. 80 Pf.

Plitt, Prof. D. **G., Grundriß der Symbolik** — Konfessionskunde. 5. verb. Aufl. herausgeg. von Prof. D. Victor Schultze. 2 Mk. 80 Pf., geb. 3 Mk. 50 Pf.

Schnedermann, Prof. D. **G., Der christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen ev.-lutherischen Kirche.** I. 1. Einleitung in die christliche Glaubenslehre. 3 Mk. 60 Pf. — I. 2. Der christliche Gottesbegriff. 3 Mk. 60 Pf. — I. 3. Die christliche Anschauung von der Welt und den Menschen. 2 M. (Schluß der 1. Hälfte.)

— —, **Die Vorstellung vom Reiche Gottes** in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche dargestellt.

I. Die israelitische Vorstellung vom Königreiche Gottes als Voraussetzung der Verkündigung und Lehre Jesu. 1 Mk.

II. Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung dargestellt. 1. Hälfte: Die Verkündigung Jesu vom Kommen des Königreiches Gottes. 3 Mk. 2. Hälfte: Die Lehre Jesu von den Geheimnissen des Königreiches Gottes. 4 Mk.

Seeberg, Prof. D. **A., Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung.** Eine bibl.-theolog. Untersuchung. 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Evangelium Christi.** 9 Bogen. 3 Mk.

— —, **Der Katechismus der Urchristenheit.** 6 Mk.

— —, **Die beiden Wege und das Aposteldekret.** 7 Bog. 2 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Didache des Judentums und der Urchristenheit.** 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Christi Person und Werk** nach der Lehre seiner Jünger. 2 Mk. 80 Pf.

Sellin, Prof. D. **E., Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient** für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels. Mit einem Bild. 80 Pf.

— —, **Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen.** 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches.** 3 Mk.

Sellschopp, Adolf, Los von Luther? Ernste Wahrheiten für die Schulkämpfe der Gegenwart. 1 Mk. 80 Pf.

Stange, Prof. D. **C.**, **Theologische Aufsätze.** 2 Mk. 50 Pf.

— —, **Moderne Probleme des christlichen Glaubens.** 3 Mk. 80 Pf., geb. 4 Mk. 60 Pf.

— —, **Christentum und moderne Weltanschauung.** 2 Mk.

Steinbeck, Prof. Lic. **Joh.**, **Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu** nach dem Zeugnis der Synoptiker. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Der Konfirmandenunterricht** nach Stoffwahl, Charakter und Aufbau. 2 Mk. 40 Pf.

Thieme, Prof. D. **K.**, **Luthers Testament wider Rom** in seinen Schmalkaldischen Artikeln. $6\frac{1}{2}$ Bogen. 1 Mk. 50 Pf., eleg. kart. 1 Mk. 75 Pf.

Ukeley, Prof. Lic. **A.**, **Die moderne Dorfpredigt.** Eine Studie zur Homiletik. 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Moderne Predigtideale.** Beiträge zur Theorie der zeitgemäßen Predigtweise nach Inhalt und Form. 1 Mk. 40 Pf.

Walter, Prof. Lic. **Joh. v.**, **Die ersten Wanderprediger Frankreichs.** Studien zur Geschichte des Mönchtums. Neue Folge. Bernhard von Thiron; Vitalis von Savigny; Girald von Salles; Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne. 4 Mk. 80 Pf.

Walther, Prof. D. **W.**, **Ad. Harnacks Wesen des Christentums** für die christliche Gemeinde geprüft. Wohlfeile mit einem Nachwort versehene Auflage. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Erbe der Reformation** im Kampf der Gegenwart. 1. Heft. Der Glaube an das Wort Gottes. 1 Mk. 60 Pf. — 2. Heft: Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. 1 Mk. 80 Pf. — 3. Heft: Die christliche Sittlichkeit nach Luther. 2 Mk. 80 Pf., kart. 3 Mk.

— —, **Heinrich VIII. von England und Luther.** Ein Blatt aus der Reformationsgeschichte. 1 Mk.

— —, **Pauli Christentum — Jesu Evangelium.** 1 Mk.

Weber, Lic. Dr. **E.**, **Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik.** 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11.** 2 Mk. 40 Pf.

Westberg, Oberlehrer **Fr.**, **Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu.** 4 Mk. 50 Pf.

— —, **Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgathas Ortslage.** 3 Mk.

Zimmermann, Lic. Dr. **H.**, **Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium.** 3 Mk. 60 Pf.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01207 9382